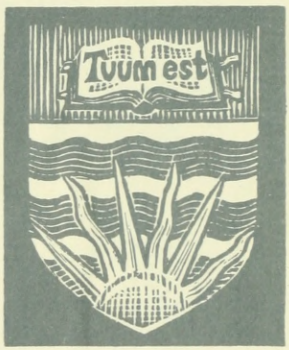
STORAGE-ITEM
MAIN

LP9-N11E

U.B.C. LIBRARY

THE LIBRARY



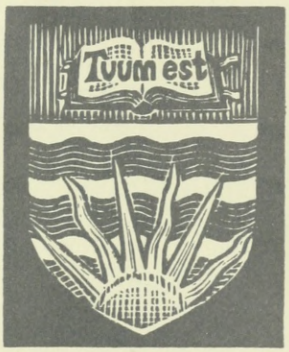
THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Gift
Dr. H. R. MacMillan

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of British Columbia Library

http://www.archive.org/details/diegrundlagendes00klas

THE LIBRARY



THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Gift of

H. R. MacMillan

List-Studien

Untersuchungen zur Geschichte der Staatswissenschaften

Herausgegeben von

Erwin v. Beckerath (Köln) Karl Diehl (Freiburg) Bernhard Harms (Kiel)

Friedrich Lenz (Gießen) Hermann Oncken (Berlin) Edgar Salin (Basel)

Werner Sombart (Berlin) Arthur Spiethoff (Bonn)

Heft 4:

Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus

Von

Peter Klassen

Jena

Verlag von Gustav Fischer

1929

Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus

Von

Peter Klassen

DEC 2 1969

Jena
Verlag von Gustav Fischer
1929

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

JC 381
K6
1929

Vorwort.

Die folgende Arbeit hat ihren Anstoß empfangen durch die vorbildliche Abhandlung des Herrn Prof. Dr. Friedrich Wolters in Kiel über „Die Begründung des Absolutismus im 16. und 17. Jahrhundert" in den „Grundrissen und Bausteinen, zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers" (Berlin 1908). Unter seiner fördernden Aufsicht entstanden, trägt sie den verpflichtenden Dank in sich.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
I. Die Entwicklung der Lehre von der Herrschersouveränität	1—10
II. Die Entwicklung der Lehre von der Volkssouveränität	11—25
III. Das Verblassen der Lebenseinheitidee	27—45
IV. Feststellung des Menschheitbegriffes	47—62
V. Das neue Lebenseinheitwollen	63—86
VI. Die Ausbildung der Vernunft in der Gesellschaft	87—103
VII. Herrschaft und Gesellschaft	105—127
Literaturnachweis	128—132
I. Quellen	128—129
II. Darstellungen	129—132
Namenverzeichnis	133—134

I.

Die Entwicklung der Lehre von der Herrschersouveränität

Während im 12. Jahrhundert die wirkliche Erfüllung des christlichen Traumes in den irdischen Ordnungen sich vollzog und offenbar wurde in den Heiligen der berauschten Fahrten, der frommen Gedanken und des glühenden Tuns, begannen sich bereits die Glieder aus dem Gefüge des geistigen Reiches langsam zu lösen. Die Bünde der Katharer und Albigenser, die Lehren Davids von Dinant und Amalrichs von Bène[1]) brachen schon schroff aus dem Universalverbande heraus und stellten sich ihm als selbständige Gewalten drohend gegenüber[2]), indes innerhalb seiner Grenzen die gefährlich rührenden Gedanken Abälards und Roszelins die gläubige Einfalt des mittelalterlichen Denkens zersetzten. Der folgenschwerste Schlag gegen die göttlich-irdische Ordnung aber war vom Papsttume selbst geführt. Die Weihe des christlichen Kaiseramtes war zuerst durch Gregor VII. zerstört, die staatliche Gewalt für eine Erfindung des menschlichen Hochmuts, ein Werk des Verbrechens und des Teufels erklärt, um die Einbeziehung des Staates in den kirchlichen Hoheitsbereich zu erlangen und ihm so nur noch eine mittelbare göttliche Ermächtigung zu belassen[3]). Nun wurde infolge des zunehmenden Einflusses der römischen Staatslehre die unmittelbar göttliche Stiftung des Herrschertums zwar vollends aufgegeben[4]), aber zugleich ergriff man aus eben jener Lehre den Gedanken des Staates als eines Exklusivverbandes[5]), d. h. einer selbständig das gesamte menschliche Leben regelnden Einheit. Wenn man diesen Gedanken zunächst auch nicht in seiner ganzen Tragweite benutzte, sondern die Ausschließlichkeit des Staates nur auf den irdischen Zweck des Menschen bezog, während

1) Wolfram von den Steinen, Franziskus und Dominikus. Breslau 1926, S. 13 ff.

2) Amalrichs Anhänger nannten den Papst bereits den Antichrist, a. a. O. S. 18.

3) Mediante ecclesia. O. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie. Breslau 1880. Hier zitiert nach der 2. Aufl. Breslau 1902, S. 63.

4) Gierke, a. a. O. S. 63. 5) Gierke, a. a. O. S. 228.

man die Kirche mit der Sorge für das jenseitige Leben betraute, so war doch gerade damit das Herrschertum jeder göttlichen und geistlichen Prägung beraubt und als eine neue, unabhängige Macht neben den kirchlichen Verband gestellt. Fast zu gleicher Zeit verblich die Idee des Weltreiches[1]), des letzten Kennzeichens der mittelalterlichen Herrschaft. Das christliche Reich zerfiel in die einzelnen unabhängigen Herrschaften mit nur irdischen Aufgaben.

Die Lösung des Herrschertums von der Zweckeinheit des christlichen Lebens war die grundlegende geistige Bedingung für den Aufstieg des Absolutismus. Solange der christliche Hauch Himmel und Erde belebte und zusammenzwang, gab es keine mächtige Kraft, die nicht in seinem Dienste wirkte. Die irdische Gewalt war nur der Arm Gottes. Gott aber war vor allem die Gerechtigkeit. So hatte sich die christliche Wertschätzung der Einzelseele mit der germanischen Auffassung des Staates als eines rechtbewahrenden, rechtschützenden Verbandes in jener Idee des Kaiseramtes verknüpft. Aber zugleich hatte die christliche Kirche in Lehre und Tätigkeit den Gedanken gereift, der den Rechtszweck des Herrschertums aufheben mußte: indem sie alles irdische Tun als Mittel „ad finem ultimum foelicitatis“[2]) betrachtete, zerstörte sie auch das Bewußtsein von der Hoheit des Rechts. War das Recht nur ein Mittel zur Erreichung eines besonderen Gewollten, so konnte es beliebig gesetzt und wieder genommen werden, je nach den augenblicklichen Erfordernissen des Zweckes. Als nun das Herrschertum seine Beziehung zu dem letzten christlichen Zweck verlor und immer mehr Herrschaft schlechthin der eigentliche Zweck der Herrscher wurde, da mußte jene Schätzung des Rechts der fruchtbringendste Gedanke des verirdischten Herrschertums werden. So begann es denn damit, daß man nach römischem Vorgang den Herrscher der Pflichteinheit des Staates entband[3]). Das erworbene Recht wurde als „ius mere positivum“ seiner Willkür unterstellt. Schon im Mittelalter wurde diese Lehre zu der Behauptung eines herrscher-

1) Schon Johann von Paris leugnet um 1300 das imperium mundi. Gierke, a. a. O. S. 231.

2) So gefaßt bei Wilhelm von Auvergne. — B. Vallentin, Der Engelstaat, in Grundrisse und Bausteine zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers. Berlin 1908, S. 41 ff. — Gierke, a. a. O. S. 264 f.

3) Schon im 12. Jahrhundert werden die Sätze: „Princeps legibus solutus“, „quod principi placuit legis habet vigorem“ und ähnliche von den Publizisten eingeführt. — F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter. Historische Zeitschrift, Bd. 36 (1876), S. 328.

lichen Dominiums auf dem Grundsatze „omnia principis esse" gesteigert und daraus ein willkürliches Enteignungsrecht des Herrschers abgeleitet[1]). Immer mehr suchte die Rechtslehre gegenüber den Unantastbarkeit behauptenden engeren Verbänden alle Quellen des Rechts zu verschließen, um sie in dem Herrscher zu vereinen, der so zur „lex animata in terris" erhoben wurde.

Daß aber die Freiheit des Herrschertums im Mittelalter nicht restlos zu lehrhafter Durchführung gelangte, hatte seinen Grund zunächst in den immer noch stark wirkenden christlichen Lebenskräften. Früher Träger des herrscherlichen Tuns, wurden sie jetzt zu Schranken der herrscherlichen Macht. Diese Bindung des Herrschers an natürliche und göttliche Satzung wurde bekräftigt durch den Mangel eines klaren Begriffs der Souveränität im Mittelalter[2]). Insbesondere war das Merkmal der Unteilbarkeit noch nicht sicher erfaßt. Auch „formae mixtae", sowie Verfassungsbeschränkungen hielt man für mögliche Besonderheiten der Souveränität.

Da brachen alle Grenzen der mittelalterlichen Lebensordnung in dem mächtigen Aufschwung der aus antikem Leben wiedergeborenen Geister. Man erfuhr das Wunder des Menschen und sein Wachsen mit seinen größeren Zwecken[3]). Die überirdischen Maße sanken dahin. Mit rücksichtsloser Schärfe vernichtete Machiavelli die göttliche und natürliche Satzung als letzte Schranke des herrscherlichen Willens. Wer den Zweck wolle, so war sein Gedanke, müsse auch die Mittel wollen. Von ihm ausgehend, im Angesichte der italienischen Staatsrechenkunst, bildete sich die Flut der Lehren von der „ragione di stato", die mit ihrer schneidenden Logik das christliche Gewissen ertöteten. „Die Höllen haben keinen Schrecken, um ein Herz abzuschrecken, das von der Brunst zu herrschen erfüllt ist", erklärt uns der größte Rationalist der Schule, Boccalini[4]). Die türkische Despotie wurde geradezu als Vorbild wahrer Herrschaft aufgestellt. Mit einer solchen Leidenschaft erfüllte die Staatsvernunft die herrscherlichen Seelen, daß man sie zu einem gesetz-

1) Gierke, a. a. O. S. 268. 2) Gierke, a. a. O. S. 142 f.

3) Bezeichnend ist der Satz Macchiavellis, „Principe", Kap. 6: „Die Menschen . . . . richten sich in ihrem Handeln nach Vorbildern. Da es aber schon unmöglich ist . . . . sein Vollkommenheitsbild ganz zu erreichen, so wird ein Kluger sich immer nur ein möglichst hohes Vorbild wählen, damit er, vermag er ihm auch nicht ganz gleichzukommen, doch zum mindesten den eigenen Leistungen einen Glanz seiner Größe sichere."

4) F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München und Berlin 1925, S. 95.

gebenden Einzelwesen umdichtete und sie auf den Thron des entwirklichten Gottes setzte[1]) als den „principe del principe e la propria e vera sua legge, anima universale del mondo politico“[2]), und wenn man in diesem Zusammenhange überhaupt noch religiöse Pflichten gelten ließ, so machte man doch wenigstens Gott zum „Direktor der Staatsraison“[3]) und lehrte, daß der Fürst, welcher ihr Genüge tue, in Wahrheit Gott gehorche.

Wie Chiaramonti bemerkte, daß die neue Lehre zu einer Anbetung des Herrschertums führe, daß man es zum Maß aller Handlungen, zur Quelle der Gerechtigkeit und Güte mache und mit göttlichen Eigenschaften begabe, so drängte die geistige Entwicklung siegreich zur Verklärung des herrscherlichen Zweckes. Indem man den Herrscher als belebende und bildende Seele faßte[4]), war er selbst zur wandelnden Staatsvernunft erklärt und von all ihrem Glanze überstrahlt. So wurde die Entdeckung des Souveränitätsbegriffs durch Jean Bodin von grundlegender Bedeutung für die Staatslehre der Zeit. Er verwarf die „gemischten Formen“, die Bindung durch Verfassung und Gesetz und erkannte die „maiestas“ als unteilbare[5]), unveräußerliche „summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas“[6]). Die von Bodin gefundene „maiestas“ wurde gefeiert als der unerschöpfliche und alle seine Ausdünstungen wieder in sich aufnehmende Ozean, als die alles durchleuchtende und durchwärmende Sonne, deren Ausstrahlungen den ewigen Feuerherd nicht mindern[7]).

Die Reformation hatte die Lehre von dem göttlichen Berufe des Herrschertums erneuert und in absolutistischem Sinne gewendet[8])

---

1) So redet J. E. Keßler von dem „Gebot dieser allgemein herrschenden Weltgöttin“. — Meinecke, a. a. O. S. 171.

2) Worte des Federico Bonaventura. — Meinecke, a. a. O. S. 151.

3) Dies tat Keßler. — Meinecke, a. a. O. S. 170.

4) Z. B. Arnisaeus. — A. Dock, Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis Friedrich den Großen. Straßburg 1897, S. 136 ff. Gleichfalls Horn. — Gierke, a. a. O. S. 175.

5) Lebret sagt: „Die Souveränität ist so wenig teilbar wie der Punkt in der Geometrie.“ — R. Koser, Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte. Historische Zeitschrift, Bd. 61 (1889), S. 265.

6) Gierke, a. a. O. S. 151.

7) O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd. 4, Berlin 1913, S. 287.

8) N. Figgis, Studies on political thougt from Gerson to Grotius. Cambridge 1907, stellt Luther mit Macchiavelli zusammen. — E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften, Bd. 1, Tübingen 1912, S. 536. — Der Sozialist K. Kautsky, Sozialismus in Einzeldarstellungen, Bd. 1—2, Stuttgart 1895, nennt Luther einen charakterlosen Höfling. — Masius,

indem sie auch im tyrannischen Herrscher ein Werkzeug der Vorsehung erblickte[1]). Damit waren die göttlichen und natürlichen Gesetze der Herrschaftlehre wieder eingefügt[2]), aber zugleich ihrer Wirkung als Schranken des herrscherlichen Tuns beraubt. Nur insofern sie die Gesinnung eines Herrschers erfüllten, konnten sie sein Tun bestimmen. So bildete die Staatslehre den Satz aus, daß die ewigen Gesetze den Herrscher nur „vi directiva", nicht aber „vi coactiva" bänden[3]). Selbst der Usurpator wurde durch diese Lehre unantastbar, indem die Absolutisten der noch am Anfange des 16. Jahrhunderts lebendigen Unterscheidung von „tyrannus absque titulo" und „tyrannus absque exercitio" ihre Bedeutung nahmen[4]). Zugleich führte die Behauptung des göttlichen Berufs des Herrschertums zur Vergöttlichung des Herrschertums selbst. Dies geschah, indem durch das mächtige Aufstreben der gegnerischen Lehren die Absolutisten zu möglichster Festigung ihrer Gedanken gezwungen wurden. Ihre Rechtfertigung ging aus von der Frage nach dem Ursprung der herrscherlichen Gewalt. Zuerst vernichtete man zweckmäßig jede geistige Schöpferkraft des Einzelwesens und leitete die Herrschaft von der vollkommensten Gemeinschaft her. Bei der fortschreitenden Zersetzung der Aristotelischen Anschauung aber bestritt man bald auch die herrschaftbildende Fähigkeit der Gemeinschaften, da sie ja künstliche Körper menschlicher Willkür seien. Endlich leugnete Horn die Möglichkeit einer Lebenseinheit überhaupt und ließ nur noch das Einzelwesen und Massen von Einzelwesen gelten. Daraus ergab sich zu-

ein Zeitgenosse und Gegner des Thomasius, schrieb das pseudonyme Werk: „Abgenötigtes Gespräch von dem Bande der Religion und Sozietät, worin D. Masii interesse principum circa religionem evangelicam . . . . . verteidigt wird, verfaßt von Peter Shipping, Th. L. Hinrichs Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation. Bd. 3, Leipzig 1848/52, S. 185.

1) So sah Luther sogar die Türken als Rute Gottes an, der der Christ sich nicht widersetzen dürfe. — Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 3, S. 204.

2) Auch die meisten Statisten folgten in dieser Hinsicht Macchiavelli nicht restlos, wenn auch ihre Vorbehalte oft wenig bedeuten, so wenn J. E. Keßler erklärt, daß die „geist- und göttlichen Sachen" nicht aufgehoben seien, „sondern um allgemeiner Wohlfahrt willen, ihr Lauf etlichermaßen abgeschnitten" werde. — Meinecke, a. a. O. S. 171.

3) F. Wolters, Die Begründung des Absolutismus im 16. und 17. Jahrhundert. Grundrisse und Bausteine, zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers, Berlin 1908, S. 215. — Gierke, Althusius, S. 298. — Diese von Thomas von Aquin stammende Unterscheidung kam im Mittelalter nur für die Bindung durch das positive Recht in Frage.

4) Wolters, a. a. O. S. 216.

nächst, entgegen dem bisherigen Festhalten an der Aristotelischen Unterscheidung von Einherrschaft, Mehrherrschaft und Volksherrschaft[1]), daß es nur eine einzige Herrschaftsart, nur die Einherrschaft, geben könne, und daß in einer Republik, sei sie aristokratischer oder demokratischer Verfassung, überhaupt nicht von einer staatlichen Gewalt die Rede sein könne[2]). In der wahren Herrschaft aber ward durch die Leugnung jeglicher Lebenseinheit die Kluft zwischen Herrscher und Beherrschten unüberbrückbar, die Unbedingtheit des Herrschers bis zum Widerspruche gesteigert. Man hatte sich schon gewöhnt, von „Volk" und „Staat" im eigentlichen Sinne nicht mehr zu reden, sondern, wo sie in Frage kamen, nur noch den Herrscher zu nennen „cuius persona cunctorum civium persona est" und in dem „tota civitas continetur". Durch die Grundlegung Horns erhielten diese Sätze erst ihre ganze Bedeutung. Als zweite Folgerung ergab sich aus ihr die Notwendigkeit des Ursprungs der herrschaftlichen Gewalt aus dem göttlichen Wesen. Denn das als Masse von Einzelwesen bestimmte „Volk" kann, wie Horn erklärt, „so viel auf den Fürsten übertragen, wie der Teufel auf Christus, dem er die Reiche der Welt so freigebig versprach, da er doch nicht einmal über ein zahmes Schwein die Herrschaft hatte"[3]). Auf diese Weise erhob Horn den König zum „prodeus", der mit der absoluten Gewalt Gottes ausgestattet, die Untertanen so bedingungslos zum Gehorsam verpflichtete, als ob Gott selbst regierte. Der Herrscher gebot wie Gott über Leben und Tod, sein Wille befahl bei Strafe der ewigen Verdammnis[4]). Am bedeutendsten wurde diese Vergleichung des Herrschers mit Gott für die Freiheit der Herrschertätigkeit in der Frage des Eigentumsrechts der Untertanen. Wenn, wie wir sahen, schon das Mittelalter ein herrscherliches Dominium als willkürliches Enteignungsrecht behauptet hatte, so war doch die herrschende Lehre dem nicht gefolgt, sondern hatte eine „iusta causa", sowie eine Entschädigungspflicht als Bedingungen der Enteignung gefordert[5]). Noch Bodin erklärte das Eigentum der Untertanen für unantastbar. In dem Reichsabschied von 1654 wurde der „casus durae necessitatis", jedoch ohne Entschädigungspflicht, zur Voraussetzung der Ent-

1) Selbst der strenge Absolutist Hobbes erkannte sie an.

2) Gierke, Althusius, S. 190 f. 3) Wolters, a. a. O. S. 215.

4) Die Sätze des englischen Hofpredigers Manwaring. — Hundeshagen, Über den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit. Bern 1842, S. 36.

5) Gierke, Althusius, S. 296 f.

eignung gemacht[1]). Indem man aber aus der Behauptung der göttlichen Ebenbildlichkeit des Herrschers alle Folgerungen zu ziehen bemüht war, lehrte man im Anschluß an das „Dominium excellentiae", das Gott über die Kreaturen zukam, ein aller Beschränkung lediges „Dominium eminens" des Herrschers. Damit war der höchste Grad herrscherlicher Unbedingtheit erreicht: der Herrscher war zum Schöpfer seiner Untertanen erklärt. Zugleich zeigte sich an diesem Punkte der grundlegende Gedanke des freien Herrschertumes am klarsten. Da nämlich das Dominium eminens sich gemäß seiner Herleitung und Unbegrenztheit sowohl auf Sachen als auf Personen erstreckte, so gingen die Untertanen ihrer geistigen Wesenheit verlustig und galten dem Herrscher wie dinglicher Besitz, den er nutzen und zum Spiel seiner freien Willkür gebrauchen oder wegwerfen konnte. Diese Betrachtung des Menschen spricht in einfacher Deutlichkeit aus der Parlamentsrede Jacobs I. vom Jahre 1609, wo es heißt: „Könige sind in Wahrheit Götter, dieweil sie auf Erden eine Art göttlicher Macht üben. Sie schaffen und vernichten ihre Untertanen, erhöhen und erniedrigen, gebieten über Leben und Tod, richten in allen Sachen, selber niemand verantwortlich, denn allein Gott; sie können mit ihren Untertanen handeln als mit Schachpuppen, aus Bauern Bischöfe oder Ritter machen, das Volk wie eine Münze erhöhen oder herabsetzen; ihnen gebührt die Zuneigung der Seele und der Dienst des Leibes"[2]). Von einem aus seiner Geistigkeit erwachsenden freien Zwecke des menschlichen Einzelwesens wußte der Absolutismus noch nichts.

Der tiefste Grund für diese Leugnung des Menschen als eines Selbstzweckes lag in der Ableitung des Zweckes des Herrschers. Er stieg nicht aus der Betrachtung der menschlichen Beschaffenheit. Sie konnte so wenig ein Maß des Wollens sein, wie der Stein des Bildners. Die über die Elemente erhobene gottgleiche Majestät deren Sinnbild die Sonne war, konnte nur von der höchsten Ursache in ihrem Wollen bestimmt werden, und selbst diese Bestimmung war nicht als Gebot gedacht, sondern durch die Natur des Herrschers als Ebenbildes der Gottheit gegeben. Er wirkte notwendig nach demselben Zwecke, nach dem Gott selbst wirkte. Wie Gott die Ordnung und Regelmäßigkeit des Kosmos hervorbrachte aus reiner Liebe für die Schönheit des vollkommen Gefügten, so war der Herrscher der selbstische Wille, der aus Rechenlust die Kräfte

1) Wolters, a. a. O. S. 218, Anm. 2.
2) Hundeshagen, a. a. O. S. 35 f.

des Stoffes wog und verteilte und zum klaren Spielwerk zwang[1]). Auf diese Weise war die seltsame Verknüpfung von göttlicher Berufung und irdischem Zweck des Herrschertums in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erreicht, die Auffassung des Herrschaftzweckes als eines Kunstzweckes, welche die Renaissance heraufführte, in der göttlichen Weisheit gegründet. Der Stoff des herrscherlichen Künstlers war die Masse der Untertanen, das Prinzip ihrer Gestaltung, nur dem Herrscher bewußt, von außen genommen und ihnen eingeprägt mit jener Unbedingtheit, welche von jeher das Wesen des reinsten Herrschaftsgefühles bestimmte.

1) Schon Thomas von Aquin hatte dem Königtum die Schöpfung des Staates nach dem Vorbilde der göttlichen Weltschöpfung zur Aufgabe gemacht. — Gierke, Althusius, S. 95. — Wolters, a. a. O. S. 209.

II.

Die Entwicklung der Lehre von der Volkssouveränität

Wir bemerkten, daß jene schärfste Ausprägung der absolutistischen Lehre im Angesichte drohender Gegenlehren entstand. In der Tat war sie zur Zeit ihrer Blüte im tiefsten Grunde fragwürdig geworden. Im Besitze einer seit Jahrhunderten geübten Kraft, erhob sich gegen sie die Lehre von der Oberhoheit des „Volkes", d. h. des unterworfenen Teiles der Herrschaftseinheit. Mit der absolutistischen Lehre hatte ihre Entstehung den gleichen Anlaß: die Angriffe Gregors auf die irdische Herrschaft riefen die Vorstellung eines ursprünglich staats- und herrschaftslosen Lebenszustandes der nach „Naturrecht" gleichen und brüderlichen Menschen[1]) zurück. Aus dieser Tatsache erkannte man, daß das Königtum nicht als „natürliche" Einrichtung gelten könne[2]). Da man aber gerade seinen übernatürlichen Ursprung auf das heftigste bekämpfte, so mußte man es als eine unnatürliche, aus einer Verletzung des Naturrechtes, dem Sündenfalle, hervorgegangene Stiftung menschlicher Klugheit betrachten. Nur wenige, selbst Gregor nicht, zogen hieraus die Folgerung, das Königtum gänzlich zu verwerfen. Vielmehr schien es gerade durch den Fall unumgänglich geworden zu sein. Aber es erhielt dadurch auch seine Bestimmung und seine Begrenzung. Nachdem der wahre, unmittelbar von Gott gegebene Wert des Einzelwesens jenseits der staatlichen Ordnung verlegt war, konnte der Staat als Einheit menschlicher Einzelwesen nimmermehr letzter Zweck des Erdenlebens sein. Er wurde zum Mittel für einen unstaatlichen Zweck: das durch den Fall und das darauf folgende Hervorbrechen der eigensüchtigen Leidenschaften in seinen „Rechten" gefährdete Einzelwesen. In Verfolgung dieser Gedanken erfüllte sich schon das Mittelalter mit dem Bewußtsein von dem selbständigen Zwecke des Einzelmenschen und dessen angeborenen, unantastbaren Rechten[3]) als Zweck und Schranke der Herrschaft. Besonders in zwei Punkten gelangte diese frühe Auf-

1) Bezold, a. a. O. S. 333.
2) Z. B. Manegold von Lautenbach. — Bezold, a. a. O. S. 322.
3) Gierke, Althusius, S. 275.

fassung zu einer die neuzeitliche Entwicklung vorausnehmenden Ausführung: indem man erstens das Eigentum als eine Einrichtung des aus dem ius naturale abzuleitenden ius gentium vor die Bildung des Staates und damit außerhalb der staatlichen Befugnis verlegte, und zweitens eine verpflichtende Kraft zur Einhaltung von Verträgen in dem ius naturale nachwies und so selbst für das ius mere positivum die Hoheit des ius naturale in Anspruch nahm[1]).

Neben diese christlich-naturrechtliche Begründung der Volkssouveränitätslehre traten die Ergebnisse aus der geschichtlichen Wirklichkeit. Die germanische Anschauung, daß der Staat „nur durch das Recht und für das Recht vorhanden"[2]) sei, hatte sich aufs tiefste mit der christlichen Schätzung von Recht und Einzelwesen verknüpft, so daß weder die kirchliche Heilstätigkeit[3]) noch die Ausbreitung der römischen Lehren sie zerstören konnte. Besonders übernahm es England, wo die römische Rechtslehre niemals Wurzel faßte, den germanisch-christlichen Rechtsgedanken am reinsten auszubilden und am wirksamsten zu vertreten. Indessen schmiedeten auf dem Festlande die Rechtslehrer gerade aus der für den Absolutismus so bedeutenden antiken Staatslehre Waffen für die Vorkämpfer der Volkssouveränität auf Grund der Verfassung des römischen Reiches deutscher Nation. Schon immer hatten die kaiserlichen Rechtsbücher von der res publica, der plebs, den Patriziern, Senatoren und Konsuln[4]) geredet, aber die römische Vorstellung von dem Ursprung der kaiserlichen Gewalt nicht geltend gemacht. Ludwig II. hatte ausdrücklich hervorgehoben, daß seine Würde nicht wie die der alten Imperatoren von Volk und Senat, sondern von Gott herrühre[5]). Jetzt aber faßte man die Idee des Reiches auch in dieser Hinsicht klar ins Auge und erklärte streng den „senatus populusque romanus" zur Grundlage der obersten Gewalt.

Nachdem man die Oberhoheit der universitas erkannt, die unmittelbar göttliche Stiftung des Herrschertums aber bestritten hatte, blieb, sofern man nicht den Papst als „Fürst des Erdkreises" und Quelle aller irdischen Gewalten anerkannte[6]), nur noch die Möglichkeit, das Herrschertum als eine Einrichtung der universitas, für die es wirkte, selbst zu betrachten. So erhob sich im 12. Jahrhundert die Lehre vom Herrschaftsvertrage[7]). Sie war in

1) Gierke, Althusius, S. 270 f. 2) Gierke, Althusius, S. 264.
3) Oben S. 4. 4) Bezold, a. a. O. S. 316. 5) Bezold, a. a. O. S. 319.
6) Unten S. 15 und 16. 7) „Pactum subjectionis".

erster Linie ein Ertrag der mittelalterlichen Verwaltungs- und Rechtsübung, die auf einer so hohen Schätzung der einzelnen Gemeinschaftsglieder beruhte. Die vertragliche Grundlage der Lehnsverhältnisse, die gegensätzliche Zweiheit der ständischen Ordnung, die Bedeutung der Wahl für die Erhebung des Oberherrn, die Selbständigkeit der Verfassunggebung und Beamtenernennung in den Genossenschaften[1]), bildeten den wirklichen Grund der Lehre vom Herrschaftsvertrage. Der vornehmlichste Anknüpfungspunkt aber war, solange die Idee des Imperiums lebendig blieb, diese Idee selbst, wie man sie nun im Sinne der Volkssouveränitätslehre verwertete. Besonders wurde man durch die Beschäftigung mit dem römischen corpus iuris darauf aufmerksam, daß das Imperium durch die lex regia vom Volke dem Imperator übertragen sei, wobei man allerdings zunächst die Bürgerschaft des mittelalterlichen Rom als den populus Romanus begriff. Zugleich suchte man den Gedanken des Herrschaftsvertrages näher zu erklären, indem man den Herrscher durch eidliches Versprechen zur Beachtung der Gesetze und zum Schutze der Gesellschaft verpflichtet wissen[2]), aus dem Vertrage also einen Rechtsstaat herleiten wollte.

Die Volkssouveränitätslehre zeigt sich aufs engste verknüpft mit dem Gedanken eines Widerstandsrechtes des oberhoheitlichen Volkes. Schon Gregor, der an die Stelle der Oberhoheit des Volkes die Oberhoheit der Kirche zu setzen sich bemühte, hatte sie kraftvoll vertreten. Er selbst machte den Anspruch, im erforderlichen Falle den Völkern den Befehl zur gewaltsamen Erhebung geben zu dürfen. Aus der Annahme des Vertrages zwischen Herrscher und Volk leitete dann Manegold von Lautenbach ein Widerstandsrecht des Volkes her, falls der Herrscher das „pactum pro quo constitutus est" bricht. Ihm bot sich nicht mehr die Vorstellung Wipos, daß der Herrscher durch die Weihe „in einen andern Mann verwandelt" sei. So tief war die herrscherliche Weihe durch Gregor und die durch ihn aufsprießenden Naturrechtsgedanken zerstört, daß der vertragsbrüchige Herrscher als ein aus dem Dienst zu jagender, diebischer Schweinehirt betrachtet wurde. Ihm gegenüber sei der Tyrannenmörder gleich den „edlen Römern" Brutus und Collatinus[3]).

---

1) G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., Berlin 1905, S. 190. — E. von Meyer (Französische Einflüsse auf die Staats- und Rechtsentwicklung Preußens im 19. Jahrhundert, Bd. 1, Leipzig 1907, S. 13) nennt den Vertrag „geradezu das Lebenselement in den staatlichen Zuständen jener Zeit".

2) Bezold, a. a. O. S. 326. 3) Bezold, a. a. O. S. 323.

Dieser vorläufig nur schwach ausgebildeten Lehre gelang es nicht, den Sieg zu erringen. Da sie aus päpstlichen Zwecken ins Leben getreten war, so steigerte sie auf der herrscherlichen Seite den Anspruch unmittelbar göttlicher Herkunft. Doch auch die kirchlichen Denker erkannten gerade ihre wichtigste Folgerung nicht an, indem sie zwar dem Herrscher gegenüber die Oberhoheit des Volkes auf das kräftigste geltend machten[1]), an die Stelle des Herrschaftsvertrages aber die Ermächtigung des Herrschers durch die Kirche setzten. Ihre Volkssouveränität blieb immer nur eine mittelbare. Da unternahm es die Scholastik, die Lehre weiterzubilden und sie zur Grundlage des gesamten Staatsdenkens des Mittelalters zu machen. Auch die Scholastiker knüpften an die Satzungen des römischen Reiches deutscher Nation an und sahen in dem „consensus populi" die wirkende Bedingung für die Erhebung Karls des Großen. Dem Volke sei die Reichsgewalt entstiegen und dem Volke falle sie wieder zu bei Erledigung des Thrones. Dabei überwand man den engen Begriff des „populus romanus" als der römischen Stadtbürgerschaft und schrieb die Oberhoheit der Gesamtheit der Reichsuntertanen zu[2]). Aus dieser Tatsache erkannte man dann die Notwendigkeit einer Stellvertretung, wie sie in der Vereinigung der Kurfürsten als einer vom Volke eingesetzten und beauftragten Körperschaft sich darstellte. Von größter Bedeutung aber war es, daß die Scholastik von dieser Begründung der Volkssouveränität, welche den Hauptbestandteil der älteren Lehre ausmachte, zur weitläufigeren Ausbildung einer allgemeinen Volkssouveränitätslehre schritt. Sie begann damit, und dies sicherte ihr den Sieg, daß sie dem Herrschertum das Mal des sündhaften Ursprungs nahm. Denkwürdig ist das Unternehmen Wilhelms von Auvergne, die himmlische Ordnung durch Betrachtung der irdischen zu veranschaulichen[3]). Entscheidend aber wirkte die mächtig auflebende Aristotelische Lehre, der gemäß Staat und Herrschaft der ursprünglichen Beschaffenheit des menschlichen Trieblebens entsprangen. Schon Thomas von Aquin vertrat den Gedanken, daß der Staat auch im Zustande der Unschuld sich notwendig entwickelt haben würde. Indem man diese Anschauung des aus dem anerschaffenen Fühlen des Menschen notwendigen Erwachsens aller „regna et

1) Besonders Johann von Salisbury, der den König als „Diener des Volks" bezeichnet und gegen den Tyrannen eine Widerstandspflicht behauptet. — Bezold, a. a. O. S. 334 f.

2) Gierke, Althusius, S. 78.

3) Vallentin, Engelstaat.

principatus“[1]) durchführte, erkannte man zunächst die zeitliche Priorität[2]) des beherrschten Teiles einer Herrschaft, des „Volkes“. Es war für die späteren Jahrhunderte grundlegend, noch die Aufgabe der aufgeklärten Staatslehre bestimmend, daß man, der ganzen Eigentümlichkeit der ständischen Verhältnisse entsprechend, durch Aristoteles bestärkt, dieses „Volk“ als eine Einheit[3]) begriff, die selbst innerhalb der Herrschaft fortbestehe. Marsilius von Padua gelangte in der Betonung dieser Einheit bis zur Behauptung einer „Volksseele“. Diese „anima universitatis“ ist das „principium factivum“ des Staates, der Herrscher ist nur, wie Nicolaus von Cues es ausspricht, eine „creatura“ dieser einheitlichen Kraft und der „populus“ bleibt auch in der Herrschaft „maior principe“, behält die gesetzgebende Gewalt und hat eine fortwährende Kontrolle über die Verwaltung des Herrschers[4]).

Zu so klaren Formen war schon im Mittelalter die Lehre von der Oberhoheit des „Volkes“ gegenüber dem Herrscher gediehen. Der Zweck, aus dem sie entstanden war, sowie ihre Allgemeinheit, zu der die Scholastik sie bildete, aber führen zur Einsicht, daß sie noch keineswegs die Erscheinung der durch die adlige Gliederung des Mittelalters verdeckten unteren Volksschichten darstellt. Als Waffe der Kirche war sie geschmiedet worden, das heißt also als Mittel einer aristokratischen Körperschaft gegen eine andere gleicher Ordnung, und wenn sie auch auf kaiserlicher Seite zur Herrschaft gelangte, so bedeutete dies die Anerkennung der ständischen Körperschaft als Spenderin der königlichen Würde. Zwar waren die Stände theoretisch die Vertretung des gesamten Volkes, aber sie verloren diesen Charakter immer mehr, je schroffer der Absolutismus sich entfaltete, und indem so die niederen Schichten zu selbständiger Bewahrung ihrer selbst getrieben wurden, traten sich gegen Ende des Mittelalters drei Machtfaktoren gegenüber, die infolge der allgemeinen Fassung der Volkssouveränitätslehre mit derselben theoretischen Waffe kämpften: Herrschertum, Stände und niederes Volk.

In eine neue Bahn trat die Bewegung durch den Durchbruch der „Staatsidee“ in der Renaissance. Diese Idee war keimhaft vorhanden in dem mit dem Absolutismus geborenen Gedanken

1) Gierke, Althusius, S. 79.

2) In dem später so wichtigen Satz: „Populus tempore prior“. — Gierke, Althusius, S. 89.

3) Universitas. — Gierke, Althusius, S. 85.

4) Gierke, Althusius, S. 124 f.

des Exklusivverbandes, der aber, wie wir darstellten, im Mittelalter nicht vollkommen sich durchzusetzen vermochte. Nur vereinzelt hat Marsilius von Padua den Gedanken bis zu der letzten Folgerung einer staatsanstaltlichen Kirche durchgeführt. Nun aber versank vor dem neuen, mit dem Schauer eines magischen Geheimnisses behafteten Wesen des Staates jegliche Selbständigkeit innerhalb dieses Organismus. Nur als Funktion des Staates gab es eine Berechtigung und eine Existenz. Der Wille oder, wie es hieß, die „Vernunft" des Staates aber verkörperte sich in dem Willen des Herrschers, der keine andere Schranke kannte, als das Leben dieses Staates. Vor diesem Staate, d. h. also vor diesem Herrscher, waren alle Untertanen gleich, gleich als Mittel zur Erfüllung des einzigen Zweckes des Herrschers; alle subjecti sind gleichermaßen, wie Salmasius sagt, „servi regis"[1]). Besonders in Frankreich waren die Juristen des 16. Jahrhunderts fieberhaft tätig, den Despotismus durch die aus dem römischen Recht abgeleitete Gleichheit aller zu stützen[2]). Die Praxis des Absolutismus zeigte diese Auffassung mit schneidender Schärfe. Auf diese Weise wurde der Begriff des Volkes seiner Problematik enthoben: er bezeichnete nichts weiter als die Menge der in der Herrschaftseinheit beschlossenen gleichen Einzelwesen.

Diese Auffassung der Gleichheit aller Staatsglieder aber konnte nur dem unteren Volke zugute kommen. Durch das Anwachsen des erdenfreudigen, sinnlich gerichteten Geistes am Ende des Mittelalters und in den Zeiten der Renaissance waren die wirtschaftstätigen Schichten zu stärkerer Geltung gelangt. Schon die Franziskanische Bewegung hatte mit diesen Kräften gerechnet und ihnen durch die Schaffung der Laienorden die religiöse Weihe verliehen. Die Reformation vollends, „der Bauernaufstand des Geistes", sah in den Werken des ökonomischen Lebens eine wahre Gottesverehrung und machte schließlich die rastlose Wirtschaftstätigkeit zum höchsten und einzigen Zwecke des gottergebenen Einzelwesens. Mit der ganzen Wucht des religiösen Aufschwungs wurde in den Calvinistischen Sekten eine bisher mißachtete Menschengruppe zur

1) P. Ssymank, Das Bild des vollkommenen Herrschers nach der Anschauung Ludwig XIV. Historische Vierteljahrsschrift, hrsg. von G. Seeliger, Bd. 2, 1899, S. 47, Anm. 3.

2) W. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von F. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie. Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, herausg. von G. Schmoller, Leipzig 1890, S. 28.

letzten Würde des Menschen und zum tragenden Element der modernen Gesellschaft erhoben.

Wie das Herrschertum von seinen Zwecken aus mit der Lehre der Gleichheit der Untertanen die ständischen Schranken durchstieß und so mittelbar der sich hervordrängenden unteren Masse zum Durchbruch verhalf, so förderte es sie aber auch unmittelbar. Denn in dem Wirtschaftswillen erkannte der moderne Staatsmann den Puls und an seinem Erzeugnis, dem Gelde, das Blut des Staates. Es war nur nötig, ein System von Adern, eben eine Wirtschaftsorganisation, zu schaffen und das Zirkulieren des Blutes mit der Genauigkeit des Uhrwerkes zu begaben; dann sollte der Körper des Staates blühen und in stetiger Wechselwirkung neues Blut schaffen; denn Mehrung der Wirtschaft um der Macht willen und Mehrung der Macht um der Wirtschaft willen war das Programm Colberts.

So war das niedere Volk mit dem höchsten Zweck der Wirtschaftstätigkeit zugleich der eigentliche Stoff des absoluten Herrschertums geworden. Wie Keimzellen wurden die neuen Sekten verpflanzt, wo sie nicht vorhanden waren, wie in Österreich, und selbst der Wille der absoluten Herrscher beugte sich in vielen Fällen gegenüber dem Nutzen, den sie brachten, wie Friedrich Wilhelm I. gegenüber den Kriegsdienste verweigernden Mennoniten Ostpreußens[1]).

Für das Eigentümliche der notwendigen Verknüpfung von Religion und Wirtschaftsgesinnung im Wesen dieser Sekten aber hatte der strenge Absolutismus kein Auge. Sie war gegründet auf das Bewußtsein einer unmittelbar göttlichen Bedingtheit jedes Einzelnen, seinem Leben in einer höheren, heiligen Gemeinschaft, die ihn hoch über alle irdischen Gewalten erhob und ihm ein außerstaatliches, unantastbares Recht verlieh. Die Volkssouveränitätslehre aber, die sich auf dieser Grundlage erhob und die wir nach der Bezeichnung des Absolutisten John Barclay die Lehre der „Monarchomachen" nennen, erkannte die Tatsache des Staates als ein ihnen zwar fremdes, aber notwendiges Lebens- und Wirkenselement an. Es war die von Luther so gezeichnete Weltgesinnung: „Christi Reich ist und soll kurzum sein ein göttlich Reich, und doch dasselbe geistliche Reich gehet mitten in der Welt Reich, und Christus samt seinen Christen braucht der Welt. Aber sie tun das alles als

1) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 20 u. 21 (1905), 1. Teil, S. 10.

Pilgrime und Fremdlinge und Gäste der Herberge"[1]). „C'est à dire", so erklärt dies Calvin, „que nous ayons ceste prudence de nous servir des artzs tout liberaux que mechaniques en passant par ce monde pour tendre tousiours au Royaume celeste"[2]). Indem die Monarchomachen so den Staat als einen vor und neben ihnen bestehenden Raum, in den sie zufällig gesetzt waren, erkannten, verzichteten sie auf jede bestimmende Einwirkung auf ihn und richteten ihre Sorge nur darauf, innerhalb dieses Staates politische Freiheiten zu erlangen. So erkannten sie noch keineswegs den Menschen oder auch nur den Untertanen als Zweck des Staates, kümmerten sich überhaupt nicht um diesen Zweck, sondern suchten nur eine Sphäre der Sicherheit, besondere Rechte, noch nicht das allgemeine Recht, besondere Freiheiten, noch nicht die allgemeine Freiheit zu erlangen. Ihre Stellung gegen den Absolutismus war im wesentlichen positiv-rechtlicher Art[3]). Hierin liegt der grundlegende Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der monarchomachischen Volkssouveränitätslehre.

An Stelle der naturrechtlichen Gebundenheit suchten die Monarchomachen dem absolutistischen „princeps legibus solutus" das princeps legibus „tenetur" entgegenzusetzen. Das Gesetz, das positive Gesetz, wurde im Kampf gegen die absolutistische Willkür zum tragenden Fundament des Staates erklärt. Schon in der „Institutio" des Calvin[4]) ist dieser Gedanke klar geäußert in dem Satze: „Nihil dici verius poterat quam mutum esse magistratum legem, magistratum legem vivam", der Gedanke, den Buchanan kurz mit den Worten wiedergibt: „Rex, lex loquens. Lex, rex mutus"[5]). Das Gesetz ist aber nicht nur ein einseitig bindendes, nur den Herrscher beschränkendes, sondern — und hier zeigt sich die Eigentümlichkeit der monarchomachischen Lehre — auch das Volk ist ihm unterworfen. An dieser „obligatio reciproca" halten alle Monarchomachen streng fest. Nur den Buchanan klagt Rossäus an, daß er diese Grenze überschritten habe. Die Monarchomachen waren keineswegs Königsfeinde, wie es ihnen Barclay mit dieser Benennung vorwarf. Sie wollten sich, wie Hubert

---

1) Troeltsch, a. a. O. S. 487. 2) Troeltsch, a. a. O. S. 653.

3) Dies klargestellt zu haben ist das Verdienst K. Wolzendorffs: Staatsrecht und Naturrecht. Breslau 1916.

4) J. Fehr, Entwicklung und Einfluß der politischen Theorien. Innsbruck 1854, S. 172.

5) W. E. H. Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsche Ausgabe, Charlottenburg 1853/55, S. 135.

Languet sagt, „vom Könige beherrschen lassen, wenn er sich vom Gesetze beherrschen ließe“ [1]). In einem Gespräche mit Maria Stuart soll John Knox geäußert haben: „Gott bewahre mich davor, irgendeine Herrschergewalt auf mich zu nehmen oder Untertanen freizustellen, daß sie tun, was sie wollen. Mein Ziel ist allein, daß Fürsten und Untertanen beide Gott gehorchen!“ [2]).

So wurde selbst die göttliche Weihe von den Monarchomachen noch nicht aufgegeben, wenn auch nicht mit der Unbedingtheit behauptet, wie die absolutistische Lehre sie vertrat. Der tief religiöse, und zwar alttestamentarische Charakter [3]) der monarchomachischen Volkssouveränitätslehre tritt auch in dem Ursprung der „obligatio reciproca“, in dem Vertrage des Volkes mit dem Herrscher, hervor. Das auserwählte Volk Gottes und der Gesalbte des Herrn, beide von gleicher Würde und Gewicht, schließen wie David mit den Stämmen Israels zu Hebron mehr einen Bund als einen Vertrag. Beide Verbündete aber, Volk und Herrscher, sind wie einst Josua und das Volk wiederum in einem höheren Bunde mit dem überirdischen Herrscher vereint. Aus diesem doppelten Bunde ist die Majestät des Gesetzes in der Lehre der Monarchomachen zu erklären. Es geht aber auch hieraus hervor, daß von einer eigentlichen Volks-Souveränität, einer Oberhoheit des Volkes gegenüber dem Herrscher, bei den Monarchomachen nicht die Rede sein kann. Herrscher und Volk waren gleichgewichtige Mächte, und der Herrscher war noch nicht, wie später, Diener des Volkes, sondern „minister legum“. Nur in dem Sinne einer antiabsolutistischen Bewegung darf die monarchomachische Lehre in die Reihe der Entwicklung der Volkssouveränitätslehre gestellt werden.

In dieser Richtung aber ist die Lehre der Monarchomachen von grundlegender Bedeutung für die ganze spätere Herrschaftslehre geworden durch ihre besondere Auffassung des Gesetzes. Ihre ganzen Angriffe galten letzten Endes der Zerstörung des einen grundlegenden Gedankens der Absolutisten: der Auffassung des Herrschers als der „lex animata in terris“. Gegen das lebendig Wandelbare, fließend Unbeständige suchten sie das feste, dauernde, dem Wechsel entzogene Gesetz, das allein eine Schranke der Sicherheit für das Volk der Herrschaft bieten konnte, aufzurichten. Wie

1) H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868, S. 288.

2) Troeltsch, a. a. O. S. 695.

3) Besonders deutlich ausgeführt bei Languet. — Hundeshagen, a. a. O. S. 24 ff.

aber ihre ganze Lehre positiv-rechtlich sich gründete, so zeigten sie auch in diesem Punkte Verständnis des wirklichen Zustandes genug, um zu begreifen, daß dem Wechsel der Tatsächlichkeiten einer Lebenseinheit auch ein gewisser Wechsel von Recht und Gesetz entspreche, und in dieser Grenze erkannten auch sie noch den Herrscher als „lex animata" an. Neben die wechselnden, unbeständigen „leges civiles" setzten sie jedoch als unantastbare, unveränderliche Grundlage des Staates nicht etwa das Naturrecht, wie die mittelalterliche Volkssouveränitätslehre, sondern die bei der Vereinigung von Volk und Herrscher ausdrücklich festgesetzten und von beiden beschworenen „leges fundamentales". Auf diese Gesetze zielen fast ausschließlich alle Rechtsforderungen der monarchomachischen Lehre, sie sind zugleich der Angelpunkt ihrer ganzen Staatsauffassung: Wo keine „leges fundamentales" bestehen, da kann nach ihrer Meinung überhaupt von einem Staate nicht die Rede sein, da ist Tyrannei oder Anarchie. So faßte Cromwell die monarchomachische Grundauffassung in den Satz: „In every Government there must be Somwhat fundamental, Somwhat like a Magna Charta, which should be standing, be unalterable"[1]).

Hatten die Monarchomachen mit dieser grundlegenden Unterscheidung, die ein unverlierbarer Bestandteil der ganzen späteren Herrschaftslehre wurde und schon in den Verfassungen der Sektengründungen, dem republikanischen „agreement of the people", bei der Einsetzung des Oraniers scharf betont wurde, sogar nach dem Westfälischen Frieden in das deutsche Staatsrecht eindrang, ihren positiv-rechtlichen Standpunkt klar offenbart — wie ja schon die Erinnerung an die Magna Charta bei Cromwell lehrt —, so tritt dies in einem noch stärkeren Maße hervor in ihrer Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes.

Wir haben hervorgehoben, wie gegen Ende des Mittelalters die Stände den Charakter der Repräsentation des Volkes verloren hatten, wie niederes Volk, Stände und Herrscher als drei Mächte sich streitend gegenübertreten, wie dann mit dem Wirksamwerden einer neuen Staatsidee das Herrschertum durch die Verkündigung der Gleichheit aller Untertanen eine neue Auffassung des Volkes herbeiführte, wie innerhalb dieses Volkes die niedere Schicht durch eine neue Religiosität zu einer höheren menschlichen, durch Zusammentreffen ihres Erdenzweckes mit dem des merkantilen Wirtschaftsstaates zu einer höheren staatlichen Würde gelangt war.

---

1) Jellinek, a. a. O. S. 496.

Die monarchomachische Lehre suchte nun dieses Volk in einem nie gekannten Maße innerhalb der alten ständischen Formen zu erheben, indem sie die Stände an es heranzuziehen, ja unter seinen Willen zu beugen strebte, um so auf andere Weise zu verwirklichen, was das Herrschertum durch die Lehre der Gleichheit gewollt hatte: die Zusammenfassung aller Untertanen und die Herstellung des strengen Dualismus von Herrscher und Volk.

In der neuen Verbindung der Stände mit dem niederen Volke war dieses das Maßgebende. Der Charakter der Stände als einer bloßen Volksvertretung wurde von den Monarchomachen auf das schroffste betont. Schon Calvin bezeichnet sie als „magistrats constituez pour la defense du peuple, pour refrener la trop grande cupidité et licence des Rois“[1]). Er vergleicht sie mit den Ephoren Spartas, den Demarchen Athens und den Tribunen Roms. Sie haben nicht das Recht, sondern die Pflicht, sich den Königen zu widersetzen, um die Rechte des Volkes zu wahren. Sie sind nur noch Beamte des Volkes, welche als meineidig von diesem angeklagt werden können, falls sie es hintergehen und seine Freiheit verraten. Andererseits aber ist jeder Widerstand nur durch sie möglich. Der Sinn für das Gesetzliche, ausdrücklich Geregelte, den wir in der Lehre der Monarchomachen fanden, ist hier am deutlichsten. Prinzipiell sind sie Gegner des Widerstandes; selbst nicht im Falle religiöser Unterdrückung darf das Volk sich gegen den „tyrannus quoad exercitium“ erheben. Nur wo vom Volke mit der Ausübung dieser Tätigkeit betraute „defensores publici“ vorhanden sind, ist der Widerstand bis zur Tötung des Tyrannen im äußersten Falle durchzuführen. Die Fälle, in denen ein Herrscher zum Tyrannen wird, werden genau festgelegt und die Entscheidung, ob einer der Fälle vorliegt, dem Schiedsspruch der „defensores“ überlassen.

Ohne die Ephorenlehre mit ihrer Verwurzelung im positiven Staatsrecht ist auch die monarchomachische Auffassung des Herrschaftsvertrages nicht zu verstehen. Das Recht der Staatsgewalt beruht auf dem Vorgang der „constitutio“[2]). Er beginnt mit der „electio“, in welcher der Herrscher durch die Ephoren gewählt und ihm die Herrschaft unter Bindung an Gerechtigkeit, Gesetze und Bedingungen übertragen wird. Die Bedingungen, in Artikel zusammengefaßt, werden ihm vorgelesen, und falls er sie annimmt, wird er darauf vereidigt. Es folgen die „inauguratio“,

1) Gierke, Althusius, S. 58.

2) Wir folgen hier der Beschreibung des Althusius, wie Wolzendorff (a. a. O. S. 199 ff.) sie wiedergibt.

die Anerkennung der Herrschaft durch das gesamte Volk, und die „promissio obsequiorum et oboedientiae", die gegenseitige Vereidigung von Herrscher und Volk mittels der Ephoren, wobei der Herrscher zuerst dem Volke, dann das Volk dem Herrscher Treue, Gehorsam, Gefolgschaft und Staatsdienste geloben. Wir erkennen in diesen Ausführungen ohne weiteres die Spiegelung der ständischen Herrschaftserhebung mit ihrer Wahl, Akklamation und Kapitulation.

Wenn wir bemerken mußten, daß die Monarchomachen trotz klarer Betonung der Einheit des Volksganzen gegenüber dem Herrscher[1]) und trotz der Identifizierung von „universitas subditorum" und „res publica" doch keine eigentliche Souveränität des Volkes behaupteten, sondern Volk und Herrscher, beide, von göttlicher Würde gleichgewichtig und -berechtigt nebeneinander dachten, so ist dies zum größten Teile darauf zurückzuführen, daß der Begriff der „Souveränität" in jener Zeit noch nicht klar festgestellt war. Als nun aber mit dem Absolutisten Bodin jene ungemein harte, entscheidende Formulierung des „ius maiestatis" sich durchsetzte und, wie wir zeigten, diese klar begriffene „maiestas" mit dem Glanze eines Idoles auf die Zeitgenossen zu wirken begann, da war auch für die Volkssouveränitätslehre die Bahn zu neuer Bewegung gebrochen. Dies erkannte mit scharfem Blicke Althusius, der, indem er die von Bodin im absolutistischen Sinne gewendete Bestimmung der „maiestas" als einer ungebundenen, unteilbaren und unveräußerlichen Gewalt auf das Volk übertrug und außerdem von dieser Wendung zu der Behauptung, daß es nur eine einzige Form des Staates, wenn auch mehrere Regierungsformen geben könne, weiterschritt, der Schöpfer der neueren Volkssouveränitätslehre wurde.

Mit Althusius hatte die Lehre der Monarchomachen ihren Höhepunkt erreicht. Mit monarchomachischen Gedanken war die Volkssouveränitätslehre nicht weiterzuführen, und doch hafteten ihr Unklarheiten und Mängel an, die überwunden werden mußten, wenn das Volk als Grundlage der Herrschaft, der Gedanke des Althusius, bewahrt werden sollte. Gerade an Althusius zeigt sich die Untauglichkeit der monarchomachischen Grundsätze zu dieser Aufgabe, wenn er, trotz seiner Konzentrierung der Souveräni-

1) Diese Auffassung des Volkes als einer universitas zeigten wir schon vollendet bei Marsilius von Padua. Es ist interessant, daß Hertius seine Aufzählung der Monarchomachen mit Marsilius beginnt.

tät auf das Volk, doch wieder die polare Zweiheit von Herrscher und Volk beibehielt, ja sogar wieder an dem Begriff der Souveränität mäkelte, indem er das Merkmal der „potestas legibus soluta" aus ihm gestrichen wissen wollte[1]), hierin durchaus die Folgerung aus den monarchomachischen Grundsätzen ziehend. Letzten Endes war innerhalb des monarchomachischen Systems sowohl für Souveränität in dem neu festgestellten Sinne, wie insbesondere für Volkssouveränität kein Platz. So mußte sich denn in dem Augenblicke, wo Althusius die Souveränität des Volkes feststellte und nur noch eine einzige wirkliche Gewalt und Staatsform anerkannte, die Volkssouveränitätslehre von den monarchomachischen Grundsätzen lösen. Sie weiterzubilden übernahm die Aufklärung.

1) Er ist der Vater der Lehre von der potestas realis et personalis.

III.

Das Verblassen der Lebenseinheitidee

Zur Erfassung der aufgeklärten Volkssouveränitätslehre und ihrer eigentümlichen Verbindung mit den absolutistischen Forderungen müssen wir die restlose Wandlung der Idee des „Volkes" von dem Aufhören der mittelalterlichen, bis zur Feststellung der modernen genauer verfolgen. Das Mittelalter hatte den Gedanken der Blutseinheit aller Menschen im Bilde des körperlichen Lebewesens erfaßt und dieses „corpus naturale et organicum" durch die Vereinigung mit dem Gottessohne als ein „corpus mysticum" betrachtet. In dem Leib der Menschheit war jede niedere Einheit, selbst wieder als Organismus gefaßt, eingegliedert und, bis zum Einzelwesen hinab, alle Glieder in einer steten, mittelbaren Verknüpfung mit dem Leben des Ganzen, für das sie wirkten. In diesem korporativen System aber zeigten sich bereits die starken individualistischen Strebungen, die es zerbrechen sollten, wenn man hervorhob, daß doch jedes Glied der Gesamtheit mit einem Eigenzwecke begabt sei, den es freilich nur durch jene Verbindung erreichen könne[1]), so daß es nicht nur für das Leben des Ganzen wirke, sondern auch von ihm Leben empfange. Im gleichen Sinne betonte man den Wert des einzelnen Gliedes für das Dasein des Ganzen[2]). Am schärfsten aber traten die individualistischen Gedanken bei der juristischen Behandlung der Lebenseinheit zutage. Sie wies zuerst auf das rein Bildhafte der mittelalterlichen Einheitslehre hin und erkannte das corpus mysticum als eine bloße „persona ficta", ohne jedoch eine andere, logische Erfassung an die Stelle der bildhaften zu setzen. Zwar wollten die Rechtslehrer durchaus die „universitas" von der Menge der einzelnen unterschieden wissen, worin aber dieser Unterschied bestehe, gelang ihnen nicht, klarzulegen, und so redeten sie denn lediglich von einer „multitudo universa", welche die Gewalt „in unum" zusammenfasse, im Gegensatz zu den „singuli", welche „dimissi" ihre Angelegenheiten regelten[3]). Diese Blöße der mittelalterlichen Einheitslehre

1) Gierke, Althusius, S. 227. 2) Gierke, Althusius, S. 135.
3) Gierke, Althusius, S. 139 Anm. 50.

wurde auf das kräftigste von dem aufsteigenden Absolutismus benutzt, um das Einzelwesen sowohl aus den engeren Verbänden zu lösen, als auch die gefährliche Einheit aller Untertanen gegenüber dem Herrscher zu leugnen und dem einzelnen Herrscher nur einzelne Untertanen, ohne jede andere Verpflichtung, als die durch den Herrscher gegebene, entgegenzusetzen. So übernahm denn die Neuzeit bereits aus dem Mittelalter die individualistische Auffassung des menschlichen Zusammenlebens, von deren Allgemeinheit man überzeugt sein muß, wenn selbst die Monarchomachen, denen doch so viel an der Einheit des Volksganzen liegen mußte, sie vertraten. „Ut ficta una, ita vere populus non aliud est quam quaedam hominum multitudo", erklärt Salomonius[1]).

Indessen strebte die Entwicklung des Geistes in allen Lebensbezirken zu immer weiterer Vertiefung des individualistischen Bewußtseins, bis zum völligen Abbrechen aller Brücken von Mensch zu Mensch. Wenn eine Gemeinschaft, wie wir glauben, auf einer Besonderheit des Menschen als Maß aller darin Gebundenen beruht, so wurde nun die mittelalterliche Gemeinschaft, die doch trotz aller staatssprengenden Gedanken immer noch als „geistiges Reich" bestanden hatte, durch die Lust an der Besonderheit schlechthin überwunden. Die „Entdeckung des Individuums", die mit der aus unserer Darstellung sich ergebenden Begrenzung verstanden werden muß, ging Hand in Hand mit der Entdeckung des gesamten Erdkreises, mit seinem tausendfältigen Reichtum an sonderbaren Dingen und Menschen, seltsam lockenden Wesen mit eigenem Gesetz und eigenen Sitten. Die Begierde nach neuen und eigentümlichen Erscheinungen trieb die reisenden Kaufleute und Abenteurer ebensosehr, wie die Sucht nach Gewinn, und die zahlreichen Beschreibungen der fremden Länder und Menschen hielten im Mutterlande das Verlangen nach Wissen wach, das immer mehr den Glauben an ein maßgebendes Besonderes zurückdrängte. Und nicht nur im räumlichen Zugleich, auch im Wandel der Zeiten wurde diese Relativität der Lebensformen sichtbar: Die Antike war als selbständige geistige Welt neben das Christentum getreten, Cicero, Seneca und Platon ebenbürtig neben die Heilige Schrift gestellt. Man muß in den Dialogen des Lorenzo Valla den Rausch über die Möglichkeit von vielerlei Arten der Lebensgestaltung herausspüren, wenn er den Epikureer, den Stoiker und den Christen sich vor Augen führt, ohne jedoch eine volle Hinwendung zu dem einen

1) Gierke, Althusius, S. 161 Anm. 114.

oder anderen erkennen zu lassen. Mit der Entfaltung des wissenschaftlichen Wollens suchte man bald auch die Mannigfaltigkeit der menschlichen Besonderheiten als naturnotwendig zu begreifen. Bereits Bodin lehrte die geographische und historische Bedingtheit der Religionen und Staatsformen[1]), und John Barclay, bei der Betrachtung Londons von der unermeßlichen Fülle des Menschenlebens überwältigt, versuchte in seinem „Ikon animorum“[2]) den verschiedenen Geist der Jahrhunderte und Völker „psychologisch“ zu erfassen.

Wenn aber die Renaissance den Sinn des Menschen für das Individuelle schlechthin weckte, so hat doch sie gerade auch die Verehrung des Staates als eines überindividuellen Ideals heraufgeführt. Erst die Reformation übernahm es, die Lust an dem Einzelwesen als einem schlechthin Besonderen durch die völlige Loslösung aus jeglicher Einheit zu ermöglichen. Wie sehr auch immer die Reformatoren die Gemeinschaft der Gläubigen und die Erfüllung im Staate betonten, so klaffte doch von vornherein in ihrer Lehre der furchtbare Widerspruch, der unabwendbar in das Chaos führen mußte. Durch die Verkündung des allgemeinen Priestertums wurde die Möglichkeit einer hieratischen Ordnung verwehrt, durch die unmittelbare Stellung des Einzelnen zu Gott die Seele gerade in ihren höchsten Erhebungen aller inneren Gemeinschaft enthoben. Die so errungene „Freiheit des Christenmenschen“ und die neue Würde der Einzelseele als eines unmittelbar zum Ebenbilde der Gottheit wiedergeborenen Wesens führte notwendig auch zur Aufhebung aller äußeren Gemeinschaft. Indem die Reformatoren auch die Einzelseele spalteten in die „Person, die ein Christ heißt“ und die Person, die „als Weltperson gehet“ und nur für letztere das Wirken im Staate zur Pflicht machte, während sie die erstere immer mehr in eine private, unberührbare Sphäre verwies, in der sie ebensowenig von außen Heiligung empfangen, wie sie sich nach außen verwirklichen konnte, entwerteten sie die staatliche Einheit um so tiefer, als sie die Heiligkeit der inneren Person über die irdischen Dinge erhoben. Es war deshalb nur ein Schritt, die Widersprüchigkeit der neuen Heilslehre aus ihr selbst heraus zu überwinden, wenn in den Sekten das Bewußtsein von der Sinnlosigkeit des Staates sich Geltung verschaffte, und die

1) In den „heptaplomeres“, geschrieben 1593. — W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen. Gesammelte Schriften, Bd. 2, Leipzig und Berlin 1914, S. 145.

2) London 1614.

religiös allein Würde tragende innere Person die zu ihr beziehungslose äußere verächtlich machte. Die vollkommene Entfesselung der unsichtbaren und unfaßbaren inneren Person aber bekundete sich nicht nur in der Verwerfung des politischen Lebens und der Annahme von Staatsämtern, sondern ging bis zur Verwerfung jedes Gesetzes, selbst im Religiösen und Sittlichen, wie sich ja auch eine Sekte als die der „Antinomianer" bezeichnete. Die Bibel erkannte man als „so confus, daß alles in ihr ohne Zusammenhang, ohne Sinn und Vernunft sey"[1]). Das „Harren" auf die Wirkung des Geistes trat an die Stelle der Erbauung durch die Bibel, und wie man Staat und Kirche verwarf, so leugnete man selbst Gott, wie die sogenannten „Gewissener" und gab jeden Einzelnen der Stimme des „allgemeinen Gewissens" anheim.

Die ungeheure Spannung, die nun eintrat, als das antinomianische Einzelwesen der zentralistisch-absolutistischen Kirche einerseits und dem zentralistisch-absolutistischen Staate andererseits sich entgegenstellte, erzeugte jenen Wirbel aller festen Verhältnisse, der an die hellenistischen Zeiten erinnert, mit seiner Verbindung des Seelenhaften und Gewaltsam-Willkürlichen, mit dem Aufsprießen der zahlreichen spiritualistisch-enthusiastischen Sekten, der durch Geister „verzauberten Welt" und dem Verschieben der Räume auf der ganzen Erde. Eine immer wache Zwietracht riß alle Teile der alten und neuen Gemeinschaft in gegenseitigen Kampf, so daß Kirche und Staat, die gemeinsam gegen die Bekenner der neuen Lehren standen, in Fragen der Souveränität auseinandergingen, und auch die Katholiken zu Monarchomachen, ja zu Königsmördern wurden, daß die Reformierten, welche gemeinsam gegen die Kirche gerichtet waren, doch untereinander bis zur gegenseitigen Inquisition sich befehdeten und selbst innerhalb der einzelnen Kreise Sekte gegen Sekte stand. Selbst die Ständevereinigung gegen den absoluten Herrscherwillen wurde durch die religiöse Vielfältigkeit zerspalten, und Stand gegen Stand, Fürst gegen Fürst gestellt.

Es war von weittragender Bedeutung, daß an diesem Zeitpunkte ein Mann das wirbelnde Chaos der Umwelt in seinen eigenen Geist hineinzog, sich selbst zum Schlachtfelde aller Gegensätze, zum maßlosen Träger aller Besonderheiten machte und die Auffassung des Individuums als eines schlechthin einzigen, unvergleichlichen, allem äußeren Kampf und aller äußeren Wirkung

1) B. Bauer, Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Charlottenburg 1843/44, Bd. 1, S. 152.

abgewandten, selbstgenugsamen Wesens erzeugte. Michel de Montaigne, „der gelesenste Autor zweier Jahrhunderte", wie Nietzsche ihn nennt, ist ganz durchdrungen von der renaissancehaften Lust an der Besonderheit und Einzigkeit schlechthin, begabt mit „dieser nach neuen und unbekannten Dingen gierigen Gemütsart"[1]), in der Überzeugung, daß die Natur sich anheischig gemacht habe, „nichts zweites hervorzubringen, das nicht von dem ersten verschieden wäre"[2]). Die Verschiedenheit der Gebräuche und Weisen einer Nation fällt ihm nicht weiter auf, als durch das „Vergnügen ihrer Verschiedenheit"[3]). So wird ihm jede geistige Ordnung der Welt unmöglich, er durchbricht alle Schranken der humanistischen und theologischen Begrifflichkeit und setzt sich in den Wirbel der Erscheinungen. An Wahrheit liegt ihm nichts. Unter den verschiedenen Lesarten einer Geschichte zieht er für seine Absicht „die seltsamste und merkwürdigste vor"[4]). Das Seltsame, Bunte, Unzusammenhängende greift er auf und stellt es chaotisch berauscht in seinem Werke zusammen. „Was ist das hier in Wahrheit auch anderes", so charakterisiert er es selbst, „als Grotesken und Ungeheuer, die aus verschiedenen Gliedern zusammengestoppelt sind, ohne bestimmte Gestalt, ohne Ordnung, Zusammenhang oder Verhältnis, es sei denn durch Zufall"[5]). Hier kündet sich ein neues, der renaissancehaften Abkunft Montaignes scharf widersprechendes Lebensgefühl an, das nur aus der Gelöstheit der neuchristlichen Seele zu verstehen ist: Während der Mensch der Renaissance die Natur als eine schicksalhafte Verknüpfung wirklicher Mächte empfunden, in die er als selbständige Macht verstrickt war, deren Druck er entgegenwirkte, werden hier alle Wesen „außer der Natur" betrachtet, in eine verworren schwebende Bewegung ihrer Augenblickseinheiten aufgelöst, in stetigem Sichteilen und ursachlosem Verändern begriffen. Das Sein als Wirklichkeit und als Dauer wurde vernichtet. „Es gibt keine feststehende Wesenheit, weder unseres Seins, noch des Seins der Gegenstände, und wir und unser Urteil und alle sterbliche Wesen fließen und wirbeln ohn' Unterlaß: so läßt sich von einem auf das andere nichts Sicheres festsetzen, da das Urteilende wie das Beurteilte in unauflöslichem Wechseln und Schwingen ist. Wir haben keine Beziehung zu dem Sein, weil die ganze menschliche Natur beständig zwischen

1) Essays. Nouvelle édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, III, Paris 1922—23, 219.

2) a. a. O. III, 380. 3) a. a. O. III, 414.

4) a. a. O. I, 133. 5) a. a. O. I, 235.

Geburt und Tod in der Mitte steht und nichts von sich erteilt, als einen dunklen Schein und Schatten und eine unsichere und schwache Meinung. Und wenn man etwa einmal seine Gedanken darauf heftet, ihr Wesen zu fassen, so ist es nicht mehr noch weniger, als wenn einer das Wasser greifen wollte; denn je mehr er das, was seiner Natur nach allenthalben durchfließt, drückt und preßt, je mehr wird er verlieren, was er mit seiner Faust fest umspannen wollte. Weil also alle Dinge dem Übergange von einer Veränderung zur anderen unterworfen sind, so findet sich die Vernunft, die darin ein wirklich Bestehendes sucht, betrogen, weil sie von Bestehendem und Dauerndem nichts faßt, weil alles entweder im Werden begriffen und noch nicht ganz ist, oder zu sterben beginnt, bevor es geboren wurde"[1]). So betrachtet er die Welt als „ein ewiges Schaukelbrett. Alle Dinge schaukeln hier ohn' Unterlaß . . . . Ich kann meinen Gegenstand nicht zum Feststehen bringen. Er irrt und schwankt, wie von einem natürlichen Rausch"[2]).

Wenn sich hierin anzeigt, daß der Mensch nicht mehr die Kraft hat, die „zersplissnen goldnen Fäden" des Kosmos zu knüpfen, so finden wir in der erasmisch-humanistischen Herkunft Montaignes die Unmöglichkeit einer tragisch-heroischen Erfüllung seiner eigenen Gestalt. Denn der Schnitt, der den Kosmos ins Chaos auflöste, ging auch durch die eigene Seele. Er kannte noch die Bilder des großen, tathaften Lebens. Alexander, Cäsar, Epaminondas sind ihm noch berauschende Wundergestalten. Sehr nahe steht er dem heroischen Leben der stoischen Dulder und Weisen, welche den Hauptbildungsstoff seiner Zeit geben. Aber die Bilder können ihm nicht zu Vorbildern werden, seine schmiegsame und erweichte Seelensubstanz ist ungestaltbar. Er rechnet sich selbst zu denjenigen, „welche von weichem und schlaffem Verstande und von schwachem Gefühl und Willen sind, der sich nicht leicht zu einem Dienst oder einer Beschäftigung anläßt"[3]). So sieht er sich mit seinem „schwachen Kreuz"[4]), mit seinen „unsicheren und wackelhaften Füßen, so geneigt zum schwanken und knicken"[5]) dem sinnlosen Getriebe der Erscheinungen willenlos und haltlos hingegeben. „Wir gehen nicht, man schiebt uns fort, wie die Dinge, welche schwimmen, jetzt sanft, jetzt heftig, je nachdem das Wasser wild ist oder ruhig. Jeden Tag neue Einfälle, und unsere Launen bewegen sich an den Flügeln der Zeit. Wir schwanken zwischen

---

1) a. a. O. II, 367 f. 2) a. a. O. III, 27. 3) a. a. O. I, 312.
6) a. a. O. I, 69. 7) a. a. O. II, 319.

verschiedenen Meinungen, nichts wollen wir aus freien Stücken, nichts mit festem Sinne, nichts mit Beharrlichkeit“[1]).

Der Abkömmling des Erasmus, der mit schwächlicher Seele in das ruhelos Schwankende alles Seins sich verwickelt sah und doch eine renaissancehafte Lust an dem unendlich neuen und reichen, wirren und wogenden Leben empfand, hatte daneben das tiefe Humanistenbedürfnis nach der „vita beata et tranquilla“. Er betrachtete es als „eine der vornehmsten Bemühungen seines Lebens, daß es sich wohl befinden möge, das heißt ruhig und still“[2]). Aus dem Zwiespalt zwischen der Freude am ewig Bewegten und der Sehnsucht nach Ruhe und Stille rettet er sich, indem er auf alle Verbindungen Verzicht tut, die ihn an die äußere Welt und an andere Menschen heften und sich selbst zum ruhenden Gefäß einer ungeordneten, verworren bewegten Innenwelt erklärt. Das Selbstbewußtsein ist ihm das einzig Feststehende im Fluß des fortwährenden Wechsels und sein Inhalt der einzige Gegenstand aller seiner Betrachtungen und Genüsse. „Die Welt schaut immer auf ein Gegenüber, ich aber wende mein Gesicht auf das Innere, da pflanze ich es an, da ergötze ich es. Jedermann blickt vor sich hin, ich blicke in mich hinein, ich habe mit niemand zu schaffen, als mit mir, ich betrachte mich ohn' Unterlaß, ich habe auf mich acht, ich schmecke mich“[3]). So hat er, von aller Welt abgesondert, in seinem Selbstgenuß das „Hinterstübchen, in welchem man seine wahre Freiheit, seine eigentlichste Zurückgezogenheit und Einsamkeit“[4]) begründen muß, wo die Seele „nicht zur äußeren Schau für uns selbst im Innern, wohin keine anderen Augen blicken, als unsere eigenen“[5]) ihre Rolle spielt, und wo er an ihr die ganze Lust an dem unendlichen Wechsel der Besonderheiten und an der Maß- und Mittelosigkeit des menschlichen Seins ausläßt. „Ich gebe meiner Seele bald dieses Gesicht, bald ein anderes, je nach der Seite, auf die ich es lege . . . . Es finden sich hierbei alle Widersprüche: schamhaft, unverschämt; keusch, wollüstig; geschwätzig, schweigsam; tätig, weichlich; sinnreich, blöd; verdrießlich, freundlich; lügnerisch, wahrhaftig; gelehrt, unwissend und freigebig und geizig und verschwenderisch . . . . Von mir selbst habe ich nichts Ganzes, nichts Einfaches, nichts Festes ohne Verwirrung und ohne Vermischung anzuführen, nichts, was ich in ein Wort fassen könnte: Distinguo ist das allgemeinste

1) a. a. O. II, 6. 2) a. a. O. I, 99. 3) a. a. O. II, 443.
4) a. a. O. I, 310. 5) a. a. O. II, 397.

Glied meiner Logik“[1]). Mit diesem Grundsatz geht er so weit, daß er es für unmöglich erklärt, „zwei genau gleiche Meinungen zu finden, nicht nur bei zwei verschiedenen Menschen, sondern bei einem und demselben Menschen, nur zu verschiedenen Stunden“[2]). So wenig es zwei gleiche Haare oder Senfkörner gebe, so wenig habe es je in der Welt zwei gleiche Meinungen gegeben[3]). Mit der Hacke des „distinguo“ zerschlägt er alle menschlichen Verbindungen. „Aus einem Wesen machen wir tausend, und verfallen durch das Vermehren und Unterabteilen in die Unendlichkeit der Atome Epikurs“[4]). Er will jedem seine Weise lassen und verpönt jede bestimmende Wirkung von Mensch zu Mensch als Beeinträchtigung seiner Freiheit. Selbst für die Erziehung der Kinder macht er diese Anschauungen geltend und zerstört damit die Erziehung überhaupt. Der Hofmeister soll jede Meinung „durchs Sieb schlagen“ und in den Kopf des Schülers nichts „durch bloße Autorität und Vertrauen“ festsetzen. Die Prinzipien des Aristoteles seien ihm keine Prinzipien, ebensowenig wie die der Stoiker oder Epikureer. Man lege ihm die Verschiedenheit der Meinungen vor: wenn er kann, so soll er wählen, wo nicht, zweifeln“[5]). Damit waren alle Schranken der Zucht und Pflege eines besonderen Menschtums aufgehoben, die Möglichkeit einer Lebenseinheit geleugnet und der Boden gelockert, auf dem der Individualismus seine Wucherungen treiben konnte.

Noch straffte der von anderem Geiste genährte Absolutismus die Kette des Zwanges und hielt die von innen her zerbröckelnde Gemeinschaft noch in einer äußeren Einheit gefangen. Aber der Absolutismus hatte seine Sache selber auf den Individualismus gestellt und schritt immer mehr der Leugnung jeder Lebenseinheit zu. Seine Einheit war eine Verbindung jedes Einzelnen mit einem Einzelnen, ohne innere Gemeinschaft, nur auf Zwang gegründet. Durch Montaigne aber war ein solch unbändiger Freiheitsdrang in Erscheinung getreten, der in Verbindung mit jenem Individualismus auch diese letzte härteste Fessel zu zerreißen drohte. „Ich bin so begierig nach der Freiheit, daß, wenn mir jemand den Zutritt zu irgendeiner Ecke Indiens verböte, sich dadurch meine Lebenslaune irgendwie verschlechtern würde“[6]). Diese Gesinnung mußte den Absolutismus vernichten, oder ihm ein anderes Gesicht geben. Schon Montaigne fand gefährlich warnende Worte gegen den Machthaber, falls es ihm einfallen sollte, ihn anzutasten. Wie eine Fanfare

1) a. a. O. II, 9. 2) a. a. O. III, 383. 3) a. a. O. II, 611.
4) a. a. O. III, 383. 5) a. a. O. I, 194. 6) a. a. O. III, 389.

aber klang der Aufruf des Stéphane de la Boëtie, eines Freundes Montaignes, an das „unglückliche und unsinnige" Volk, sich zu erheben gegen den Einen[1]). „Er, der dich unterdrückt, hat nur zwei Augen, nur zwei Hände, nur einen Leib. Von Herabwürdigung, welche selbst die Tiere nicht ertragen würden, kannst du dich frei machen, wenn du nur willst. Entschließe dich, nicht mehr zu dienen, und du bist frei. Entziehe deine Stütze dem Koloß, der dich bedrückt, und er wird in Staub zerfallen. Gedenke der Kämpfe eines Miltiades, Leonidas und Themistokles, welche nach 2000 Jahren noch so frisch im Gedächtnis der Menschen sind, als wären sie von gestern, weil sie nicht so sehr die Siege Griechenlands, als vielmehr der Freiheit waren. Alle anderen Güter zu erlangen, bemühen sich die Menschen, nur gegen die Freiheit sind sie gleichgültig, obgleich, wo sie nicht ist, jedes Übel freien Lauf hat und jeder Segen seinen Zauber verliert. Gleichwohl sind wir alle doch nach gleichem Gepräge gebildet, alle Brüder in Freiheit geboren und dazu mit einer Liebe für die Freiheit geboren, welche nichts als unsre Laster verwischen konnten"[2]). Wenn für Montaigne die Freiheit die wirkliche Atmosphäre war, in der seine Seele schwang, ohne Grenze und Ziel, unbeirrt durch die Schranken des äußeren Lebenszustandes, so wurde hier bereits die Freiheit zu einem Ideal der Sehnsucht, das auch die äußeren Lebensbedingungen zu ergreifen suchte, das, verbunden mit einem ursprünglich reinen, durch die Laster des Menschen verloren gegangenen, wiederherzustellenden Zustand des Lebens, schon mit einem schwärmerischen Gefühl begehrt wurde. Schon hob sich aus den Lehren des Bodin, Junius Brutus, Rossaeus, Althusius und der Sekten der Gedanke der Menschenrechte, unter denen das der Freiheit, der Persönlichkeit, der „potestas sui ipsi" an erster Stelle stand. Das Bewußtsein der Selbstgenügsamkeit und Unantastbarkeit des Einzelnen, der sich hinter die Mauern seiner Rechte zurückzog, um hier, wie Montaigne es gezeigt hatte, der eignen Seele zu leben, wurde immer tiefer den Geistern der Menschen eingepflanzt.

Während nun in England die Idee der Freiheit mehr im Sinne der Monarchomachen verstanden und ausgebildet wurde, mit fester Anlehnung an das positive Staatsrecht Altenglands und Verwirk-

1) Das Werk hieß „De la servitude volontaire ou le Contre-un" und ist geschrieben 1548, erschien zuerst vollständig in den Mémoires de l'Estat de France im Jahre 1576 (vgl. a. a. O. I, 235).

2) W. E. H. Lecky, a. a. O. S. 162.

lichung des neuen monarchomachischen Gedankens der „leges fundamentales", alles aber getragen von einem starken Willen nationaler Art, entfaltete sich in Frankreich unter der Decke des strengsten Absolutismus immer mehr der Geist Montaignes und de la Boëties zu einer Auffassung der Freiheit, als eines allgemeinmenschlichen, einheitfeindlichen Lebensprinzips. Das Gefühl der Ohnmacht gegenüber der unerbittlichen Maschinerie des Despotismus bog die Freiheitsregungen in ein Gefühl der Resignation um, das bis in die Nähe des Königs drang und alles öffentliche Leben mit einer geheimen Skepsis betrachtete. So kam man auf anderem Wege zu derselben Spaltung des Einzelwesens wie die Reformation, die man bekämpfte. „Man muß übrigens", lehrte der Kanzler Charron, „unser Selbst sehr wohl zu unterscheiden und zu trennen wissen von unseren öffentlichen Aufgaben; ein jeder von uns spielt zwei Rollen und zwei Personen: die eine ist fremde Hülle und Schein, die andere sein eigentlicher Kern und Wesen"[1]). Wenn aber die Reformation die politische Betätigung zur Pflicht, zu einer „wahren Gottesverehrung" erhoben hatte, gelangte man hier zu einem scharfen Gegensatz gegen die als Schein erkannte Tätigkeit, gegen Tätigkeit überhaupt. „Es müssen hier zwei in der Menge verbreitete, aller Welt vertraute Meinungen bekämpft werden: die eine lehrt, schnell bereit und willig zum Dienste des anderen sein, sich für den Nächsten und hauptsächlich für das allgemeine Wohl vergessen, in Vergleich zu dem der Einzelne überhaupt nicht in Betracht komme; die andere fordert, uns diesem Zwecke mit ganzem Herzen, mit Tatkraft, Eifer und Leidenschaft zu widmen. . . Wir haben bei weitem genug an und in uns selbst zu tun, ohne uns in die Außenwelt begeben und allen dienen zu können: man muß sich an sein eigenes Selbst halten"[2]). Diese Sätze Charrons sind nicht nur eine scharfe Ablehnung des absolutistisch-staatlichen Lebens, in dem jede Kraft nur für den Staat vorhanden war und in seinem Dienste sich erschöpfen mußte, sondern auch jedes sozialen und sittlichen Wirkens. Wir sehen den Schüler Montaignes die von dem Lehrer gewonnene Einsicht mit scharfer Spitze gegen das gemeinschaftliche Leben kehren, um so bemerkenswerter, als Charron selbst in das öffentliche und höfische Leben verstrickt war.

1) Au reste il faut bien scavoir distinguer et separer nous mesmes d'avec nos charges publiques; un chacun de nous joue deux roolles et deux personnages, l'un estranger et apparent l'autre propre et essentiel. — De la sagesse, chez Elsevier, 1602, p. 245.

2) a. a. O. S. 243.

Der Zustand der allgemeinen Vereinsamung, wo jedes Einzelwesen mit der unbedingten Freiheit ausgestattet, mit seinen eigenen Gesetzen und seinem eigenen Gerichtshof, von welchem es Urteil und Recht nehme[1]), unbekümmert um das andere leben sollte, war den Denkern keineswegs ein rein utopisches Denkbild. Montaigne führt gerade die Schilderung der Dichter vom goldenen Zeitalter als Beweis für die Möglichkeit eines gesetzlosen Zusammenlebens an[2]). Was diesen Zustand, der nun ganz auf das Innerliche gegründet wurde, fragbar machte, war allein die menschliche Leidenschaft, Ehrgeiz und Habsucht, Stolz und Haß, die ihn immer wieder ins Äußere trieben, ihn dem wesenlosen Schein auslieferten. „Wir haben einen kochenden Geist, der den Drang hat, alles zu meistern und zu beherrschen, der sich an die Stelle unseres Selbst setzt, alles verkehrt, verwandelt und verwirrt, der verbessern, erfinden und erneuen will und sich nicht mit dem Einfachen und Natürlichen begnügen kann, der nichts gut findet, was nicht überfeinert und überspitzt ist. . . . Wir ziehen die Kunst der Natur vor, wir schließen im vollen Mittag die Fenster und zünden die Lampen an“[3]). Die leidenschaftliche Dämonie des „kochenden und drängenden“ Geistes schafft die Scheinwelt der Kunst und Wissenschaft, schafft durch sie das Netz des menschlichen Gemeinschaftszwanges, das man loswerden will. Wenn man also die Kunst, als das Verwerfliche, der Natur, als dem Erstrebenswerten, gegenübersetzt, so ist das Ziel, die Lebenseinheit durch Aufgabe der Leidenschaft zu überwinden. „Der wahre Wert einer Seele“, lehrte Montaigne, „beruht nicht in ihrem hohen Fluge, sondern in ihrem regelmäßigen Gange: ihre Größe zeigt sich weniger in der Größe, als in der Mittelmäßigkeit“[4]). Immer wieder warnt Charron, daß man sich an nichts verlieren, sich „mit nichts verheiraten“ dürfe. „Wir müssen uns in Ruhe und Freiheit erhalten“[5]). Die „tranquillité d'esprit“ ist der „so große und reiche Schatz, den die Weisen durch Meer und Land, zu Fuß und zu Pferde suchen . . . . die Krone der Weisheit“[6]). Wie sehr auch die Betrachtung der stoischen Lehren die Geister jener Zeit nährte, so ist es doch irrig, in solchen Sätzen reine Äuße-

1) Montaigne, a. a. O. III, 31. 2) a. a. O. III, 381.

3) Nous préférons l'art à la nature. Nous fermons en plein midi les fenestres et allumons les chandelles. — Charron, a. a. O. S. 253.

4) a. a. O. III, 33.

5) Nous devons nous maintenir en tranquillité et liberté, a. a. O. S. 244.

6) a. a. O. S. 384.

rungen stoischen Denkens zu sehen. Die Stoa hatte den Menschen, wie alles Lebendige, als Kraftwesen bestimmt, mit dem obersten Zweck der Selbsterhaltung, ihn gerade als Wirkenden ins Auge gefaßt und die Betätigung für die Aufgaben des Staates gefordert. Die Apathie der Stoiker war nur Selbstzucht in Hinsicht auf das Wirken im Dienste der Gemeinschaft. Wir haben gesehen, wie dagegen Montaigne die Wirklichkeit auflöst in ein ursachloses Schwanken und Schweben. Während die Stoiker die Kunst des Lebens mit der Fechtkunst verglichen, fand sich Montaigne geschoben „wie Sachen, welche schwimmen". Die Ruhesehnsucht Montaignes und Charrons entstammt humanistischer Beschaulichkeit, nicht dem stoischen Willen zur Bereitschaft des Tuns. Sie lösten den Menschen aus jeglicher Gemeinschaft, in der er hätte wirken können, gaben ihm sein Inneres zur Ruhestatt und entwerteten das stoische Selbstwissen zum „Selbstschmecken".

In den Lehren dieser Zerlöser der menschlichen Lebenseinheit war viel mehr epikureisches Wollen wirksam, als das ihrer angeblichen Vorbilder, der stoischen Weisen. Dies zeigt sich noch besonders in ihrer Entwertung des wissenschaftlichen Denkens. Dem Stoiker war die Vernunft das Wesen des Menschen und alles Seienden überhaupt, Tugend nur erreichbar durch Entwicklung des Denkens in der Erkenntnis der Welt und der menschlichen Verhältnisse. Montaigne hatte die Vernunft als trügeriseh erwiesen, die Einfalt der Dummen gepriesen und das Lob der Kannibalen angestimmt. Daß der „von Natur gute" Mensch[1]) keiner Ausbildung seines Geistes mehr bedürfe, daß selbst ein Idiot diese natürliche Güte aufweise[2]), führte Charron aus. „Um zufrieden und glücklich zu leben, braucht man nicht gelehrt, umgänglich oder gewandt zu sein . . . . Wir sehen dumme, idiotische und ganz einfache Leute ihr Leben friedlicher und heiterer zubringen . . . als kenntnisreiche und kluge"[3]). Wir finden hier, was wir schon andeuteten, daß Wissenschaft und Kunst eben als einheitbildende, menschenverbindende Kräfte den Einheitgegnern verächtlich waren, denn die „Umgänglichen und Gewandten", die hier abgewiesen werden, sind niemand anders, als die Menschen der Gesellschaft und die „Kenntnisreichen und Klugen" die Männer des Staates und der Öffentlichkeit. Wieder zeigt sich der die Gesellschaft durchbrechende utopische Charakter dieses Denkens in Charrons Vorgehen gegen die Sitten der Zeit, in denen er nur noch Abfall von der wahren

1) Les Hommes sont naturellement bons, a. a. O. p. 251.
2) a. a. O. S. 251. 3) a. a. O. S. 252.

Güte der menschlichen Natur sieht. Er klagt darüber, daß wir durch die Sitte die natürlichen Dinge „verdecken und verbergen". „Man schickt sein Herz ins Bordell, ohne seine artige Haltung zu verlieren. Das ist ungeheuerlich. Bei Tieren findet man nichts dergleichen. So haben wir uns verändert, und von dieser allgemein verbreiteten Verderbnis ist es gekommen, daß wir alles Natürliche in uns erstickt haben. . . . . Bei den Tieren muß man die Natur suchen"[1]). Gegenüber dem kunstvollen Netz des Gesellschaftslebens erschien hier schon als Wunschbild der gesetzlose Zustand in der Unschuld des Tieres, das nicht denkt, keinen Ehrgeiz hat, nur den notwendigsten Bedürfnissen lebt, friedlich gesonnen ist und nur, wenn es angegriffen wird, sich dem Hasse hingibt.

Besondere Nahrung erhielt dieser einheitflüchtige Geist durch den tiefen Einfluß Augustins auf das französische Denken des 17. Jahrhunderts. Es war derselbe Quell, aus dem die Reformation geflossen war, der nun auch gegen die jesuitische Gegenreformation einen innerlicheren Katholizismus ins Leben rief. Die Jesuiten vertraten den Standpunkt der Gesellschaft[2]), hatten die Fähigkeit, alle weltlich-fortschrittlichen Tendenzen sich anzueignen und sich so auf der Höhe der Zeit zu halten. Ihr Lehrer war Thomas von Aquin, der die Verselbständigung und Säkularisierung der Wissenschaft zu entwickeln begonnen und, wie wir sahen, zuerst gegen die ebenfalls an Augustin anknüpfenden Gregorianer die irdische Würde des Staates dargetan hatte. Die augustinische Bewegung des 17. Jahrhunderts ging aus von dem 1640 erschienenen „Augustinus" des holländischen Theologen Cornelis Jansen. Er leitete die Verderbtheit des diesseitigen Lebens, die völlige Ohnmacht des Einzelwesens gegenüber Gott und die Vorausbestimmtheit der Seele aus den Lehren Augustins her. Die Jansenisten aber verknüpften diesen Pessimismus nicht, wie die Reformierten, mit der Pflicht öffentlicher Betätigung, sondern brachen die Beziehung zur verderbten Welt ab und folgerten aus der Determiniertheit des Willens das Ideal einer wunschlosen Beschaulichkeit. Hier wurde nun die Forderung Montaignes und Charrons zur Selbstbetrachtung in höchster Vollendung verwirklicht. Die Seele, die

1) a. a. O. S. 253 f.

2) Von den Jesuiten geht die Erziehungslehre des weltmännischen Lebens aus, deren Begründer der Jesuit Balthasar Gracian ist. „Die Jesuiten stellten das Hauptkontingent in allen Ländern." — K. Borinski, Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland. Halle 1894, S. 68 f.

alles Äußere als sündige Eitelkeit, alles Tun als ziellos erkannte, hatte nur noch den Zweck, das Spiel der Gedanken, Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen unausgesetzt zu verfolgen, um hierdurch zur Gewißheit über Berufung oder Verwerfung zu gelangen. Diese Auffassung des Lebens hatte in Frankreich eine zahlreiche Anhängerschaft. Besonders waren es zwei Stätten, wo man sich die Wiedererweckung dieses „augustinischen" Geistes zur Aufgabe machte: das Oratorium Jesu und das Kloster von Port Royal des Champs. Ihr Einfluß auf den Charakter der Franzosen und darüber hinaus auf das Denken der Zeit ist gewaltig. Durch ihre ausgebreitete Erziehungstätigkeit, welche die besten Geister betraf, flößten sie die Abneigung gegen das äußere Hervortun in weite Kreise. Die „großmütige Verachtung der Ehren und Reichtümer", welche die Gesellschaft und das öffentliche Leben verlieh, begann sich geltend zu machen. „Man sah Menschen über die läßlichen und gleißenden Erfolge, welche die unnützen Tage ihrer Jugend erfüllt hatten, trauern, seufzen über den Glanz, der noch an ihrem Namen hing und erstaunt über eine Welt, die ihren Namen nicht vergessen konnte, während sie selbst doch die Welt vergessen hatten"[1]). Wenn gegen die Verkünder solchen Geistes ein heftiger Streit entbrannte, in dem die Jesuiten als Vorkämpfer auftraten, so sehen wir hierin nicht nur die Behandlung einer dogmatischen Frage, sondern vor allem das erste, offene Ringen der staatlichen Gesinnung mit den gefährlich wachsenden, einheitflüchtigen Tendenzen: mit äußerstem Eifer ging Ludwig XIV. auf die Vernichtung der Jansenisten aus.

Die weiteste Wirkung und die schärfste Ausprägung aber sollte die Idee der beziehungslosen, nur sich selbst lebenden Seele erst durch die philosophische Erfassung erhalten, wie sie durch Descartes grundgelegt wurde. Sein Zusammenhang mit Montaigne, dessen Wort eben die Jahrhunderte beherrschte, ist unleugbar. Von ihm hat er seine alles durchdringende Zweifelsucht und den Gedanken des Selbstbewußtseins, als des allein Feststehenden und gewiß Wirklichen. Zugleich schließt er gerade in der Selbstbewußtseinslehre und ihrem religiösen Gehalte sehr stark an Augustin an[2]) und faßt so, von den Jansenisten zum Lehrmeister erhoben, die ganze Kraft der Auflösungsmotive in sich zusammen. Am folgenschwersten für die Entwicklung, die wir betrachten, wurden

1) P. Janet, Fénelon.

2) W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., Bd. 1, 1899, S. 164.

seine Darlegungen über die Substanz. Die Definition der Substanz als eines schlechthin Unabhängigen, keines anderen Existierenden zu seiner Existenz Bedürfenden, klingt wie eine Rechtfertigung der von uns dargestellten Freiheitsbewegung[1]). Wenn nun Descartes eine Zweiheit von Substanzen annahm, die seelische „res cogitans" von der körperlichen „res extensa" unterschied, so war nach jener Definition zwischen Körper und Seele, äußerer und innerer Welt, das Band der Wirklichkeit zerschnitten. Keine Philosophie konnte mehr im Sinne der einheitfeindlichen Individualisten sein. Zwar suchte Descartes durch Inkonsequenz die einmal aufgehobenen Wirkensbeziehungen zwischen beiden Substanzen wiederherzustellen, indem er als Substanz im eigentlichen Sinne nur Gott erklärte und ihn zum Bindeglied beider Substanzen machte, wodurch ihnen eine mittelbare, gegenseitige Bewirkung ermöglicht sein sollte. Aber jene klare Scheidung war den resignierten Geistern der Zeit so willkommen, daß sie sich mit dieser Verunklärung nicht zufrieden geben konnten. Eine Reihe von Denkern, wie Clauberg[2]) und Cordemoy[3]), gingen auf die scharfe Trennung der Substanzen zurück. Die ganze Folgerung aber zog Geulincx, indem er sich auf den Standpunkt der Seele stellte und der aus der äußeren Wirklichkeit herausgehobenen den Leitsatz gab: „ubi nil valeas ibi nil velis". Das ethische Prinzip des willenlosen Selbstbeschauens war ihm nur ein logischer Schluß aus der besonderen Erkenntnis der Weltbeschaffenheit.

Wenn Geulincx in seiner Lehre von den Gelegenheitsursachen dennoch einen Weg findet, wenn auch nicht die Abhängigkeit, so doch die Gleichläufigkeit der Veränderungen verschiedener Substanzen behaupten zu können, so werden wir unmittelbar die Allgemeinheit der seinen Lehren zugrunde liegenden Gesinnung gewahr, indem wir uns an Leibniz erinnern, dessen Weltbild die ungeheuerste Symbolik der vereinsamten Seele ist, die, gleichsam eine Welt für sich, „keine Fenster hat", nicht einmal von der Außenwelt etwas sehen, viel weniger auf sie wirken kann und nur durch eine geheimnisvolle „prästabilierte Harmonie" sich in stets geordnetem Nebeneinander bewegt. Das Selbstbewußtsein ist nicht

1) Bemerkenswert ist, daß Leibniz in seinen deutschen Schriften das Wort „Substanz" mit „Selbststand" wiedergibt. — Deutsche Schriften, hrsg. von G. E. Guhrauer, Bd. 1, Berlin 1838, S. 409 ff.

2) Corporis et animae in hominae conjunctio. Opera omnia phil., Amsterdam 1691.

3) Le discernement du corps et de l'âme. Paris 1668.

mehr eine bloße Forderung, sondern die einzig mögliche Form des Wirkens. Die von außen nichts aufnehmende Seele sieht in sich das Bild der Welt und dieses Bild zu erkennen, ist ihr einziger Zweck[1]).

An die Stelle einer kraftvollen Volkssouveränitätslehre, die, wie bei Althusius angedeutet, die Neuschöpfung einer menschlichen Einheit aus einheitlichem Gemeinschaftswillen erstrebt hätte, schien so ein Geist der Resignation zu treten, dem die Idee von Volk und Einheit überhaupt entschwunden und der den Absolutismus durch Leugnung von Staat und Gesellschaft zu überwinden gedachte. Das Wunschbild dieses Geistes mußte letzthin utopischer Art sein, und so finden wir ihn denn mit phantastischer Klarheit ausgesprochen in dem utopischen „Aventure de Jacques Sadeur", das im Jahre 1676 zu Vannes erschien, verfaßt von dem aus dem Kloster entsprungenen Franziskaner Foigny. Es ist nicht nur ein kurioser Einfall, wie Robert von Mohl meint, wenn Foigny uns seine australischen Idealmenschen als Hermaphroditen kennzeichnet, sondern wir müssen hierin die Äußerung derselben Bestrebungen sehen, die wir überall in jener Zeit wirkend fanden. Der Hermaphrodit ist der Mensch, der die letzte Brücke menschlicher Gesellung vernichtet hat, der schlechthin selbstgenugsame, bedürfnislose Mensch. Daß diese Anschauung seinem Werke zugrunde liege, darüber belehrt uns Foigny selbst: „Ich stellte eine Betrachtung über die Art zu wirken bei dem allerhöchsten Wesen an. Ich sah wohl, daß die Kreatur ihm nicht besser gleichen könne, als wenn sie allein wie er in ihren Hervorbringungen wirkt, und daß eine Tat, welche durch den Beitritt zweier Personen geschieht, nicht so vollkommen sein könne, als diejenige, welche durch eine einzige und ebendieselbe geschehe"[2]). So ist denn sein Roman die Apothese des einsamen Einzelwesens, und wie wir diesen Zustand bei Charron als den ursprünglichen, natürlichen, dem späteren geselligen als einer Entartung entgegengesetzt fanden, so stellte man nun jenen idealen Urzustand als den Zustand der allgemeinen Zwitterhaftigkeit dar und lehrte, „daß die Sünde in den Menschen das Werk Gottes

1) Gleichwohl werden wir im 5. Kapitel unserer Darstellung in Leibniz die in seiner Zeit höchste Idee einer Lebenseinheit finden, was nur ein Beweis für die Spannung dieses Geistes ist. Bei Montaigne finden wir eine ähnliche, wenn er sagt: „Ich bin gesellig bis zur Ausschweifung." a. a. O. III, 265 f.

2) P. Bayle, Dictionnaire historique et critique. Rotterdam 1697. Übersetzt von Gottsched, Leipzig 1741/44, Art. „Sadeur".

verunstaltet habe und daß sie, anstatt der Menschen, die sie sein sollten, zu Mißgeburten in der Natur gemacht, in zwei unvollkommene Geschlechter geteilet und unvermögend geworden sind, allein ihresgleichen hervorzubringen, wie Bäume und Pflanzen tun, welche in diesem Stücke mehr Vollkommenheit besitzen, als die Männer und Frauen“[1]). Wie verschieden auch die Ansatzpunkte waren, bei Foigny, bei der Bourignon, bei Thomas Brown, immer ist ihr Preis des Zwitterwesens der Preis des allein in sich Genüge findenden, in seiner Einsamkeit vollkommenen Individuums. Bei solchen Vorstellungen ist eine Lebenseinheit nicht mehr denkbar, eine Rechtsordnung angesichts der völligen Bedürfnislosigkeit der Einzelnen hinfällig. Die Freiheit ist restlos verwirklicht. Der Zustand der vollkommenen Anarchie ist zugleich der Zustand des vollkommenen Friedens, der „vita beata et tranquilla“.

1) P. Bayle, a. a. O. Art. „Sadeur“.

IV.

Feststellung des Menschheitbegriffes

Die völlige Verschiedenheit der monarchomachischen Freiheitsbewegung von der im letzten Teile dargestellten liegt auf der Hand: in jener sehen wir die Beschränkung auf die besonderen Bedingungen, das besondere Volk, das besondere Recht, hier überall mit der Leugnung der Lebenseinheit die Erweiterung ins Allgemeine. Das Allgemeine, das den Begriff der Freiheit in sich schloß, war das Einzelwesensein schlechthin, worunter man das unwirksame und unbewirkbare Veränderliche verstand, was man einerseits aus seiner Einzigkeit, wie Montaigne, andererseits aus seiner substanziellen Wesenheit, wie die Philosophen, herleitete. Schon aber deutete sich im Kampfe für die Freiheit ein anderes Allgemeines an, das die Bewegkraft der kommenden Jahrhunderte und der Mittelpunkt einer neuen Lebenseinheit werden sollte: die Menschheit oder das Menschsein schlechthin.

Jene Richtung hatte das Ideal der Freiheit so wenig mit dem Menschsein verknüpft, daß Foigny, Bourignon und Brown sogar das Menschenwesen zugunsten fabelhafter Geschöpfe, die gänzliche Freiheit besaßen, verleugneten. In Montaigne aber finden wir bereits die Verbindung dieser beiden Allgemeinen betont. Er, der in seiner Übersteigerung des „distinguo" so weit ging, jede Besonderheit für ein Einziges, Einmaliges anzusehen, behielt doch bei der Betrachtung der seelischen Vielfältigkeit immer das menschlich Eigentümliche im Auge. Wenn er sich selbst als den einzigen Gegenstand seiner unablässigen Beschaulichkeit bezeichnet, so ist hierin doch die Erkenntnis beschlossen, daß jeder Mensch „die ganze Form des Standes der Menschheit" in sich trage[1]). Auf diese Weise machte er das Bewußtsein seiner eigenen Widersprüchigkeit, die „nichts Festes, nichts ohne Verwirrung und Beimischung" aufweise, zum Merkmal des Menschen überhaupt. Ein jeder, der sich sorgfältig genug erforsche, müsse sich selbst „dieser Unbeständigkeit und Mißhelligkeit" schuld geben[2]). Damit grenzte er den „Stand der Menschheit" als einen unvollkommenen und un-

1) a. a. O. III, 27. 2) a. a. O. II, 9.

reinen von dem höherer Lebewesen ab, während er nach unten ihn von den „sklavisch an die gemeinen Gesetze gebundenen Tieren“[3]) durch den „Samen der allgemeinen Vernunft, welcher jedem nicht ausgearteten Menschen eingedrückt ist“[1]), unterschieden wissen wollte. Der allen Menschen ohne Ausnahme zukommende Begriff der Menschheit war damit von dem dem Allgemeinen feindlichsten aller Denker in einer Weise umrissen, wie er für die gesamte Aufklärungszeit in Geltung kam: als das Merkmal eines in Erkennen und Tun unvollkommenen Wesens, das aber in seiner Vernunft, als der Fähigkeit zu erkennen, gegenüber allen anderen Lebewesen der Erde die höchste Würde behauptete.

Die Erhebung dieses Allgemeinen in die Rangstufe des höchsten Wertes war das Werk des Humanismus, in dem wir daher die erste Wurzel der Aufklärung zu sehen haben. Er übernahm seine Auffassung aus der stoischen Antike, die das Einssein aller Menschen in ihrem Wesen, der Vernunft (ratio), als pantheistischen Monismus gelehrt hatte und deren Lebenslehre von der ganzen Aufklärung als die eigentliche Philosophie der Antike betrachtet wurde. Alles Leben, das auf dem Glauben an ein besonderes Menschtum beruhte, wie das katholische, das christliche überhaupt, war damit entwertet. Das eine, allem Lebenden gemeinsame Allgemeine, die ewige Vernunft, wurde als das Wesentliche erkannt, und wie man in den verschiedenen Religionen und Philosophien die Gottheit im selben Maße wirksam sah, so fand man in aller Mannigfaltigkeit der Menschen die Menschheit als das, was den Wert des Einzelnen begründe. Gegenüber dieser schroff eine neue Lebensanschauung gegen das vergangene Zeitalter stellenden Idee suchte die Reformation wieder, zurückgreifend, eine Besonderheit des Menschlichen, die Christlichkeit, an Stelle der Menschheit zur lebenbildenden Kraft zu erheben, und mit derselben Ausschließlichkeit wie im Mittelalter begann jede der neuen Kirchen das Prinzip der alleinigen Rechtmäßigkeit zu vertreten. Wenn die Humanisten sich mit der Reformation verbanden, die damit zum zweiten Grundstein der Aufklärung wird, so wichen sie hierin nicht von ihren Voraussetzungen ab, sondern taten es, weil die Religiosität der Reformation gegenüber der mittelalterlichen schon ein Schritt zu ihrem Ziele, schon allgemeiner, unvermittelter, freier war. Besonders da, wo die Reformatoren die Würde des Menschen schlechthin als einer Kreatur und eines Ebenbildes Gottes hervorhoben, wie Luther

1) a. a. O. II, 76. 2) a. a. O. III, 371.

gegen die Fürsten[1]), Calvin im Sinne der Nächstenliebe[2]), schien eine Verbindung unmittelbar gegeben. Das Beherrschende aber war bei den Reformatoren immer der Gedanke, daß die sittliche Ebenbildlichkeit des Menschen nur in dem durch Christus erlösten und Christus erkennenden Menschen sich finde. Hier setzt nun die humanistische Umbildung ein, die darauf hinausging, den einmaligen und durch eine einmalige Empfängnis menschgewordenen Christus, dessen Offenbarung die Form des Menschen bestimmt, zu einem allgemeinen Prinzip erstarren zu machen. Die stoische Lehre von dem allen Menschen gemeinsamen „lumen naturale", welche alle Schriften Melanchthons durchzieht und fundamentiert, wo die engste Verbindung des Humanistischen und Reformatorischen sich zu erkennen gibt, wurde entscheidend für die humanistische Zersetzung des christlichen Mythus. Denn in diesem Allgemeinen wollte man Christus vollkommen enthalten wissen. Sebastian Franck ging so weit, den Unterschied zwischen dem lumen naturale und Christus lediglich als eine Verschiedenheit der wissenschaftlichen Terminologie zu sehen: „Dieses Licht der Natur oder die Vernunft, wie es Cicero, Seneka und Platon bezeichnen, nennt die Theologie den Sohn Gottes oder den unsichtbaren Christus"[3]). „Christus" und „Vernunft", als Wesensmerkmal des Menschen schlechthin, als „lumen naturale" angeboren, waren ein und dasselbe. Wie das stoische Wesens-Allgemeine „Vernunft", so war der „innere Christus", wie Konrad Mudt schreibt, zu allen Zeiten, an allen Orten gegenwärtig[4]). Er war nach Barclay über allem Streit der Bekenntnisse „das katholische und evangelische Prinzip, in welchem und durch welches das Heil Christi allen dargeboten wird, den Juden, den Griechen, den Türken, Skythen und Barbaren, von welcher Nation oder welchem Geschlecht sie sein mögen", das innere Licht, von dem auch Sokrates erleuchtet war

1) „Das einer ein Fürst, ein großer Herr ist, da sperrt man die Augen und Maul auf, so doch dasselbe nur eine menschliche Kreatur ist und ein nachgemacht Ding. Denn wenn Gott nicht zuvor käme und machte einen Menschen, würde man keine Fürsten machen können. Drum sollten Knechte und Mägde und jedermann sich solcher hohen Ehre annehmen und sagen: Ich bin ein Mensch, das ist ein höherer Titel, denn ein Fürst sein. Ursach: den Fürsten hat Gott nicht gemacht, sondern die Menschen; daß ich aber ein Mensch bin, hat Gott gemacht." — C. v. Stachau-Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius. Leipzig 1848, S. 210.

2) „Du sagst, dieser Mensch sei Dir ein Fremder, Gott aber hat ihm die Maske eingeprägt, welche die Verwandtschaft mit Dir anzeigt. Du sagst, er sei verächtlich und tauge nicht, aber Gott hat ihn der Auszeichnung, sein Bild ihm aufzuprägen, gewürdigt." — Dilthey, Weltanschauung und Analyse, S. 232.

3) Dilthey, a. a. O. S. 83. 4) Dilthey, a. a. O. S. 46.

und vor dem sowohl der heidnische wie der mittelalterliche „Aberglaube" verblassen müsse[1]). Daß Christus doch in Wahrheit eine einmalige Gestalt sei, beachtete man nur nebenher und erklärte, daß dieser „äußerliche Christus nur ein Ausdruck des innerlichen oder des ewigen Christi" sei[2]), wobei die Worte „äußerlich" und „innerlich" ganz im protestantischen Sinne als Wertungen zu verstehen sind. Wozu sollte man dem bloßen Ausdruck folgen, wenn man selbst das Wesen in sich trug? Indem man verkündete, daß man das Gesetz Christi erfüllen könne, ohne auch nur seinen Namen zu kennen[3]), verneinte man den Sinn einer Verbreitung des Evangeliums, wie es Christus gefordert hatte, wobei noch hinzukam, daß auch diese bisher als Offenbarung geglaubten Schriften nur als ungenaue Manifestationen des „lumen naturale oder der Vernunft" erkannt wurden, voller Widersprüche und Unechtheiten, die durch die Vernunft erst zu entfernen oder umzudeuten seien[4]), jedenfalls höchstens als „eine ewige Allegorie", wie Sebastian Franck aussprach, Geltung haben könnten. So trat infolge der humanistischen Zersetzung des neuchristlichen Geistes an die Stelle der auf anagogische Umwandlung des Menschen ausgehenden Christenlehre die auf die tatsächliche allgemeine Beschaffenheit des Menschen hinweisende Menschheitslehre. Den von den Reformatoren ausgesprochenen Hinweis auf die Würde des Menschen an sich als eines Geschöpfes und Ebenbildes Gottes, den jene doch wieder mit der Notwendigkeit christlicher Vermittlung verbanden, führte man nun ohne Einschränkung durch. „Imaginem dei consistere in facie hominis tam in piis quam impiis", war eine These der sogenannten Rationalisten, und man dürfe nicht sagen, der Geist Gottes „wohne" oder „wirke" in uns, sondern er sei eben nichts anderes, als der menschliche Geist selbst, die „ratio sana", der gesunde Menschenverstand[5]). Das Entscheidende bei der Leugnung des christlichen Mythus, der Dreifaltigkeit, der Auferstehung, des Jenseits, war die Erklärung des „non esse originale peccatum in nobis". Immer wieder hatten die humanistischen Geister sich gegen die Erbsünde gewandt, begonnen mit der scharfen Verwerfung durch die Sozzini, bis zum Nachweis ihrer Bedeutungslosigkeit für die menschliche Erkenntnis bei Hemming und der Betonung der reinen Naturhaftigkeit des Animalischen und Idiotischen bei Charron. Mit

1) G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen 1841, S. 64.

2) Dilthey, a. a. O. S. 83.

3) Dilthey, a. a. O. S. 99.

4) Dilthey, a. a. O. S. 134.

5) Weingarten, a. a. O. S. 304 f.

dem Verschwinden der Erbsünde aber war das reine Menschsein ohne Zutat und Vermittlung erst wahrhaft zum Maße des Lebens erhoben. Man ging bereits so weit, nicht nur die Christlichkeit, sondern die Religiosität überhaupt, durch welche der Mensch immer von außen her von Gott und Jenseits ein Maß empfange, zugunsten des ganz freien, nur seine Menschheit lebenden Menschen zu verwerfen oder doch zu einer niedrigeren Stufe herabzudrücken. Die Jenseitsabkehr jener Rationalisten hat dieses Ziel. Bereits bei Montaigne aber finden wir die Tugend als das allein dem Wesen des Menschen entsprechende Lebensprinzip unabhängig von der Frömmigkeit dargestellt und dieser übergeordnet. Sein Ideal der Rechtschaffenheit, der „preud' hommie", in welchem Wort die Hervorkehrung des Menschlichen offenbar wird, ist ein geradezu atheistisches. „Ich liebe sie, wenn sie durch Gesetze und Religion nicht erschaffen, sondern vervollkommnet und erhöht ist, wenn sie sich fühlt, daß sie ohne Beihilfe aufrecht stehen kann, wenn sie in uns aus ihrer eigenen Wurzel gewachsen ist durch den Samen der allgemeinen Vernunft, welcher jedem nicht ausgearteten Menschen eingedrückt ist"[1]). Schärfer noch und leidenschaftlicher setzt sich Charron für diese irreligiöse preud'hommie als einen aus dem Menschsein schlechthin zu folgernden Lehrsatz ein. „Ich will, daß man ohne Paradies und Hölle ein rechtschaffener Mensch sei. Ich will, daß du ein rechtschaffener Mensch seist, weil die Natur und Vernunft es fordert, weil du nicht wollen kannst, ein anderer zu sein, nicht gegen dein Selbst, dein Wesen, dein Wohl, deinen Zweck sein kannst"[2]). Hier ist die humanistische Idee am reinsten durchgedrungen, alles auf die reine Humanität, das Menschsein an sich, gestellt und Christentum und Religion überhaupt zu Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Denn „die Religion ist später als die Rechtschaffenheit"[3]).

Angesichts der Klarheit und Strenge, mit der Charron den Begriff des von jeglicher Religion unabhängigen, nur durch sein

1) Essais, III, 371.

2) a. a. O. 1, 2, chap. 5. — Wenn E. Wolf (Grotius, Pufendorf, Thomasius, Tübingen 1927) sagt: „Der Gedanke der autonomen menschlichen Natur und ihrer unverbrüchlichen Gesetzlichkeit" sei in Grotius' Lehre „zum ersten Male laut geworden", so muß das nach unserer Darstellung berichtigt werden. Grotius ist nur ein Erbe der vor ihm bereits mit unübertrefflicher Klarheit ausgebildeten Idee der selbständigen Humanität. Indem er allerdings diese Idee auf die Rechtslehre übertrug, ist seine Wirkung von überragender Bedeutung geworden.

3) La religion est posterieure à la preud'hommie. — a. a. O. 1, 2, chap. 5.

Wesen bedingten Menschseins heraushebt, und mit der er immer wieder darauf hinweist, daß jeder in sich den Samen aller Tugend trage, „que prononcera mesme un idiot“[1]), können wir es verstehen, daß Charron mit solchem Nachdruck das Erstmalige seiner Forderungen betont. „Ich gebe hier ein Gemälde“, so bemerkt er, „und Lehren der Weisheit, die vielleicht manchem neu und fremdartig scheinen und die noch niemand in dieser Manier gab und behandelte“[2]). Diese Worte klingen wie eine ernste Mahnung zur Nachfolge im Sinne einer ganz neuen, von allem Bisherigen streng sich scheidenden Lebensweise. Und in der Tat kann man mit Charron, dem „gelesensten Schriftsteller zweier Jahrhunderte nach Montaigne“, der im Gegensatz zu dem maßlosen Lockerer Montaigne als Grundbedingung der Weisheit wieder das „avoir un certain but et train de vie“[3]) hinstellt und überall seinen eindringlichen Erzieherwillen zu erkennen gibt, den Beginn einer neuen Lebenslehre ansetzen. Die Bewegung aber, die wir verfolgt haben, war zu Anfang des 17. Jahrhunderts bereits eine siegende Macht. Mersenne schildert in seinen „Quaestiones celeberrimae“ von 1623 den immer weiter um sich greifenden „Atheismus“. Nicht nur in Frankreich, sondern auch in anderen Ländern sei die Menge der Atheisten so groß, daß man sich mit Recht darüber wundere, wie Gott sie am Leben lassen könne. Boverius berichte, daß ihre Gesellschaft in Frankreich schon auf 60000 angewachsen sei. Allein in Paris lebten wenigstens 50000, so daß man bisweilen in einem einzigen Haus zwölf dieser „Diabolisten“ antreffen könne. Unter ihren Schriften nennt er an erster Stelle Charrons „libri de sapienta“[4]). In der Beschuldigung des „Atheismus“ offenbart sich die klare Erkenntnis der Idee jener Bewegung. Denn sie bezeichnete nicht eine Leugnung der Gottheit — der Begründer des Deismus, Herbert von Cherbury, bewegt sich im selben Maße in den Bahnen Charrons, wie der offene Verteidiger des Atheismus, Pierre Bayle —, sondern die Anschauung, daß die allgemeine Beschaffenheit der Menschen schon das vollkommene Maß des Lebens enthalte. Im selben Sinne ist es zu verstehen, wenn man trotz dieser „atheistischen“ Anschauung den christlichen Namen wahrte, wie es sich ja aus der Entwicklung ergab. Noch Tindal, der doch so freundliche Worte für den Atheismus fand, prägte, als er „die Bibel aller deistischen Leser“ schrieb, den Ausdruck „christlicher Deismus“, und bis zu Lessing war es besonders in polemischer Hinsicht bedeutsam,

1) a. a. O. S. 251. 2) Dilthey, a. a. O. S. 264.
3) a. a. O. S. 227. 4) Lechler, a. a. O. S. 35.

diese Bezeichnung festzuhalten. Wie wesenlos aber die Bezeichnung „christlich" geworden war, zeigt schon der Titel von Tindals Werk: „Christianity as old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature". Noch deutlicher aber zeigte sich die Schemenhaftigkeit dieses „Christentums", wenn man daran ging, seine Forderungen zusammenzufassen. So bezeichnete Cromwell, als man sich im Parlament bemühte, die Fundamentaldogmen des Christentums festzustellen, Freiheit und Eigentum als die Wahrzeichen des Reiches Christi[1]). Wenn Barclay diejenigen als Christen erkennt, welche „bonae integritatis et simplicitatis cordis"[2]) sind, so mußte sich diese Auffassung notwendig mit der Verehrung der wilden Völker verknüpfen, deren „Unschuld" und „Einfalt" schon Bolognetus und Montaigne gepriesen, wie ja auch Charron im Animalischen diese hohen Eigenschaften am ungetrübtesten wahrnahm. So wurden denn sehr bald die Wilden zu Vorbildern der Christenheit. Es war kein Zweifel mehr, das Christentum war zu einem bedeutungslosen, sekundären Lebensfaktor unter die prinzipiell maßgebende „Vernunft" oder „Natur" als Wesen des Menschen schlechthin herabgesunken: Die Reformation war dem Humanismus erlegen.

Nur einer hat es in jener Zeit gewagt, diese Tatsache mit unverhohlener Absicht scharf zu beleuchten, der Neuzeit in einer Weise den Spiegel vorzuhalten, die bis in alle Züge hinein das irdische Gesicht ihres Wollens offenbart: Pierre Bayle, der geistige Bruder Montaignes und Charrons. Er geht aus von dem Beispiel der Völker christlichen Bekenntnisses, deren Handeln überall mit diesen Überzeugungen im Widerspruch stehe. „Der Geist unserer heiligen Religion", so führt er aus[3]), „die uns, wie alle wissen, die auch nur die ersten Elemente des Evangeliums kennen, nichts so sehr anbefiehlt, als Unrecht zu ertragen und demütig zu sein, flößt uns sicherlich keine kriegerischen Gesinnungen ein; der evangelische Mut ist ein ganz anderer Mut als der kriegerische; und doch gibt es auf der Erde keine kriegerischeren Nationen als die Christen. Die Türken selbst stehen hierin den Christen nach — von uns lernen selbst die Ungläubigen den Gebrauch der Waffen. Ich weiß wohl, daß sie das nicht von uns als Christen lernen, sondern deswegen, weil wir mehr Verstand und Geschicklichkeit besitzen . . . . . aber nichtsdestoweniger finde ich hierin einen sehr überzeugenden Beweis, daß man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt,

1) Weingarten, a. a. O. S. 150. 2) Weingarten, a. a. O. S. 395.
3) L. Feuerbach, Pierre Bayle. Ansbach 1838. S. 43 ff.

da am Tage liegt, daß die Christen allen ihren Geist und alle ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst verwenden, ohne auch nur im geringsten durch die Erkenntnis des Evangeliums von dieser grausamen Tendenz abgebracht zu werden. — Selbst die Christen, welche aus ihrem Kultus alles Götzendienerische entfernt haben, haben sich ein Götzenbild errichtet: sein Name ist die Ehre, und diesem Idol opfern sie ihre Ruhe, ihr Vermögen, ihr Leben, selbst das Heil ihrer Seele auf. . . . Die Vorstellung der Ehre hat mehr Gewalt über den Christen, als das Interesse seines Lebens oder Heiles und seine Anhänglichkeit an die Religion. . . Aber so ist es mit allen Dingen. . . . Selbst die gewöhnlichsten Beschäftigungen des Lebens, die nach menschlichen Begriffen unschuldigsten Bereicherungsmittel — wie der Handel, das Ausleihen des Geldes auf Zinsen — sind nicht nur dem Geiste des Evangeliums, sondern auch den ausdrücklichen Verboten Christi und der Apostel zuwider." Nachdem Bayle so die Grundlage der modernen Staaten, der Wirtschaftsstaaten, in ihrer Unchristlichkeit gekennzeichnet hat, zeigt er, daß, was für die christliche Religion gilt, von der Religion überhaupt gesagt werden muß: „La religion n'est pas un frein capable de retenir nos passions". Wir können es sogar als ein Prinzip aufstellen, daß 1. die Menschen im höchsten Grade sittenlos und doch vollkommen von der Wahrheit einer Religion, selbst der christlichen, überzeugt sein können, 2. daß die Erkenntnisse der Seele nicht die Ursachen unserer Handlungen sind, 3. daß der Glaube einer Religion nicht den Wandel eines Menschen regelt und bestimmt. Darin, daß Bayle das Handeln eines Menschen von seiner Welterkenntnis, den „opinions générales", unabhängig macht, liegt der Schwerpunkt der Behauptungen Bayles. Sie verkünden uns, daß das Ende der Metaphysik nahe ist, daß der Mensch nun nicht mehr wie früher durch sein Weltbild bedingt sein wird. Noch lebte zwar Leibniz, dessen ganze Lebenslehre noch unlöslich in seiner Weltlehre verstrickt war. Aber schon lebte auch Thomasius, der sein ganzes Denken in den Dienst der verselbständigten Ethik stellte und sich von der Metaphysik einbildete, „daß die darin enthaltenen Grillen fähig sind, einen gesunden Menschen solchergestalt zu verderben, daß ihm Würmer im Gehirn wachsen." In der späteren Aufklärung galt der Satz Friedrichs des Großen: „Für das Glück der Gesellschaft macht es wenig aus, wie wir über spekulative Fragen denken, aber viel, wie wir handeln"[1]). Von nun an fiel die „theoretische"

1) Die Werke Friedrichs des Großen, hrsg. von Volz. Berlin 1913/14, 8, S. 19.

und die „praktische Vernunft" auseinander, was Bayle bereits mit rücksichtsloser Schärfe durchführt: „Wenn es für die Tätigkeiten des Verstandes bestimmte und unveränderliche Gesetze gibt, so gibt es auch solche für die Handlungen des Willens . . . . und wie daher ein Schluß, der den Regeln des Schlusses widerspricht, ein Fehler ist, so ist auch eine Willenshandlung, die den Regeln des Willens nicht konform ist, ein Fehler." Dieser Anschauung war also ebenso gleichgültig, welcher Religion ein Mensch angehörte, wie ob er überhaupt eine Religion hatte, denn die religiösen Überzeugungen gehörten ja dem spekulativen Denken an. Gerade den Atheisten redete Bayle in einer bis dahin unerhörten Weise das Wort. „Bildet euch nur nicht ein, daß Leute ohne Religion schlechter handeln würden, als ihr Christen mit eurer Religion. . . Weltliche Prinzipien allein regieren die gemeine Welt. . . . Eine Gesellschaft von Atheisten würde die bürgerlichen und moralischen Tugenden ebensogut als die übrigen Gesellschaften realisieren"[1]). Er führt zahlreiche Beispiele für die Tugend der Atheisten an, wobei er bereits auf die Abhandlung des de la Mothe le Vayer über „die Tugend der Alten" verweisen konnte und fährt dann fort: „Keineswegs ist also das Wohl einer Gesellschaft, eines Staates schlechtweg unverträglich mit dem Atheismus. Im Gegenteil, es war nur zu oft die Religion, welche den Menschen Motive zu verbrecherischen Handlungen eingab, welche der Atheist nicht in sich finden konnte". Bayle geht nun so weit, der Religion die Verderbnis der Menschheit schuld zu geben, indem er an die Kulte der Unzucht und des Blutopfers, an die Darstellung der Götter als Diebe und Unkeusche, an die Verfolgung der Ketzer durch Treubruch und Mord erinnert. „Die Sprache ist zu schwach, um die Greueltaten auszudrücken, welche das Christentum begangen, sei es nun, um die heidnische Idolatrie zu vertilgen, oder um die Ketzer auszurotten, oder um die Sekten aufrecht zu erhalten, die sich von der Hauptkirche absonderten. Die Geschichte davon erregt Schauder. . . Ein guter Mensch kann diese Geschichten nicht lesen, ohne selbst böse zu werden." Und indem er sich unmittelbar mit seiner ganzen Absicht vorwagt, fragt er: „Wenn der französische Hof atheistisch gewesen wäre, würde er je die Kalvinisten so behandelt haben, wie er es tat, würde er je eine Bartholomäusnacht gefeiert haben?"

1) Desgleichen Leibniz: „Weil man nun die gemeinen Regeln der Gerechtigkeit lehrt, welche auch Gottlose (Atheisten) annehmen müssen." — Vom Naturrecht. Deutsche Schriften, 1, S. 416.

Bayle hat die Religion nicht nur als unwesentlich, sondern auch als gefährlich für die richtige Lebensführung hingestellt und damit stärker als je an Stelle des Transzendenten die Bestimmung des Lebens von einem dem Menschen durch sein Wesen gegebenen Prinzip zur Aufgabe erhoben. Dieses Prinzip ist die praktische Vernunft, der gegenüber es nichts menschlich Unbegreifliches gibt und der selbst die Äußerungen Gottes unterwerfen worden. „Alle Träume, alle Visionen der Patriarchen, alle Reden, die sie aus dem Munde Gottes vernahmen, alle Engelerscheinungen, alle Wunder, kurz alles hat die Prüfung des natürlichen Lichts bestehen müssen." Selbst Adam war dieses Prinzip eingeboren, selbst er mußte die Worte Gottes erst dieser Prüfung unterwerfen, um sie als solche zu erkennen. „Und dieses Prinzip konnte eben nichts anderes sein als die in der Seele aller Menschen eingedrückten Ideen der Moralität, kurz die universelle Vernunft, welche alle Geister erleuchtet und keinen täuscht, wenn er nur aufmerksam ihren Rat vernimmt." Es war zur richtigen Stunde, daß Bayle seine glänzend gewandten Sätze vortrug, welche gelehrte Zeitschriften, Briefe und Streitschriften über ganz Europa verbreiteten und die überall Wurzel schlugen. Selbst aus dem Lager des Christentums erhob sich nun die offene Forderung Penns: „laßt uns da anfangen, wo die Natur anfängt, ihren Spuren folgen und da enden, wo sie endet: dann werden wir gute Naturalisten werden"[1]). Der Mensch war fest in sich selbst gegründet, in sich, zur Natur, mußte er zurückkehren, wenn er in dem Wirbel der vielfältigen Lockungen und neuen Ziele einen ruhigen Pol finden wollte. „Natura prima et summa lex est ad eam recurrere secura statio, secundum eam agere, optima ratio est"[2]), so lesen wir bei Mevius, um einen Satz aus einem deutschen Lehrbuch des allgemeinen Rechts anzuführen.

Bayle ist uns der beredteste Zeuge für die Verlegung des Lebenssinnes aus dem transzendent Religiösen in die allgemeine Beschaffenheit des Menschen an sich. Der Ursprung dieses Ergebnisses in dem humanistisch-stoischen, monistisch-pantheistischen Gedankenkreise war noch immer sichtbar. Natur und Vernunft waren nicht nur menschliche, sondern alle Wesen des gesamten Kosmos durchdringende Grundbestimmtheiten, in denen zugleich die Gottheit selbst verehrt wurde. Das stete Ziel aber gegenüber der gesteigerten Betonung eines besonderen Menschtums, die Mensch-

1) Weingarten, a. a. O. S. 417.

2) Mevius, Prodromus iurisprudentiae gentium communis. Stralsund 1671, III, § 16.

heit an sich hervorzuheben, führte nun dazu, den Begriff der Menschheit auch durch genaue Unterscheidung von anderen Gattungsallgemeinen in klares Licht zu rücken, eine Aufgabe, welche die beiden Jahrhunderte durchzog, bis sie ihre höchste Lösung durch die deutsche Klassik und durch Kant empfing. Wir sahen schon in Montaigne die Grenze bezeichnet. Mit der Strenge wissenschaftlicher Systematik suchte nun Herbert von Cherbury[1]) von der Tatsache des Einsseins aller Menschen aus den Menschheitsbegriff als eine Einheit von Allgemeinen zu erfassen. Die Erforschung und Vergleichung der menschlichen Geister ergibt ihm die communis opinio, welche aus einer Fülle von Allgemeinbegriffen, von notitiae communes besteht. Sie sind die jedem Menschen angeborenen unverlierbaren Bestimmtheiten des Menschtums, die unterscheidenden Charakteristika aller menschlichen Einzelwesen von denen anderer Gattung. Alle menschliche Würde kann nur in ihnen beruhen. Ja, so tief ist bereits bei Herbert die humanistische Idee begründet, daß er jene angeborenen Allgemeinbegriffe zur grundlegenden Bedingung aller Erfahrung macht[2]), allen Erkenntnissen und Handlungen des Menschen also nur eine relative Geltung, als notwendig aus der Form seines Daseins sich bildenden zuerkennt. Auch Herbert kommt so zu einer aus den notitiae communes abzuleitenden selbständigen Menschheitsmoral. Als die wesentlichen Bestimmtheiten des Menschtums aber, die eigentlich einheitsstiftenden seiner allgemeinen Struktur, die „solae et ultimae hominis differentiae", betrachtet er, umgekehrt wie Charron und seine Richtung, die fünf religiösen Allgemeinbegriffe. Hier wird durch das reformatorische Element der humanistische Monismus durchbrochen, das Dasein eines höchsten Wesens außerhalb der Welt, die Verehrung dieses Wesens und die Vergeltung für gut und bös in einem jenseitigen Leben für Grundtatsachen der menschlichen Existenz gehalten. Aber eben darin liegt das entscheidende Gewicht, daß sie als relative Gegebenheiten des Gattungsallgemeinen Mensch, nur in Beziehung zu diesem Allgemeinen gedacht und gewonnen sind. Überall, wo ein Einzelwesen die Bestimmung „Mensch" aufweist, hat es auch notwendig die religiösen Kategorien, und überall, wo diese auftreten, haben wir es mit Menschenwesen zu tun. Einer Offenbarung bedarf es nicht. Wenn ihre Möglichkeit auch nicht geleugnet wird, so erscheint sie doch als

1) De veritate, Paris 1624 und De religione gentilium, unvollständig London 1644, zuerst vollständig Amsterdam 1663. — Lechler, a. a. O. S. 36 ff.

2) Lechler, a. a. O. S. 39.

überflüssig, und wo sich eine Lehre als solche ausgibt, ist ihr mit Mißtrauen zu begegnen und Prüfung. Eine Religionsgeschichte muß als „censura religionis" betrachtet werden. Es ist klar: die Bahn Francks, Montaignes, Charrons ist hier nicht verlassen, ihre Auffassung trotz der neuen Primarität der Religion nur vertieft. Besonders der dritte jener fünf Allgemeinbegriffe zeigt den Zusammenhang offenkundig, wo als Hauptteil der Gottesverehrung Tugend verbunden mit Frömmigkeit geboten wird. So ist es begründet, wenn man auch Herbert, obwohl er den Atheismus für unmöglich halten mußte, als einen Atheisten verschrie und ihn neben Hobbes und Spinoza einen der drei großen Betrüger nannte. Er hatte die Religion der Menschheit entdeckt, „die fünf Grundsäulen der reinen Religion", die ewig und unveränderlich allen Menschen ursprünglich in ihrem Wesen gegeben ist, und der gegenüber alle religiöse Verschiedenheit als Verunreinigung der Priester dahinfällt.

Jene Gemeinbegriffe galten dem Finder als die Zeichen einer neuen und eigentlichen Katholizität, er nannte sie „veritates catholicae, vere catholicae". Nun erst, durch diese immer und überall, solange es Menschen gibt, vorhandenen Wahrheiten sei die Ewigkeit der „katholischen", der allgemeinen Kirche erwiesen. Keineswegs nun lag in dieser scharfen Herausarbeitung des Einsseins aller bereits ohne weiteres die Feststellung einer neuen Lebenseinheit, worauf besonders das Wort „Kirche" zu deuten scheint. Dieses Wort ist hier ganz in dem reformatorisch individuellen Sinne der unsichtbaren Kirche zu verstehen. Das Einssein von Einzelwesen in ihrem letzten Allgemeinen besagt noch nicht, daß sie zusammen eine Lebenseinheit, ein staatähnliches Ganzes, bilden, und eine Gattung ist noch keine Lebenseinheit. Gerade in jener Zeit, und in dieser Absicht haben wir diese Bewegung zunächst verfolgt, war die Hervorhebung des Allgemeinen nur ein neues Mittel zur Zerstörung der Lebenseinheit, zur Erringung der Freiheit des Einzelwesens. Nun erst war die Behauptung, daß jeder Mensch das vollkommene Maß des Lebens in sich trage und nicht dessen Mitteilung von außen bedürfe, zur Gewißheit erhoben, das Prinzip der Gewissensfreiheit wissenschaftlich gesichert und auf alle Menschen übertragen. Und gerade in der neuen, der deistischen Fassung des Humanismus gelangte nun die durch den Protestantismus vertretene Vereinsamung des Individuums zu einer weltumfassenden Geltung. Der neuen Katholizität war die Menschheit nicht mehr der „Leib Christi", nicht mehr das „corpus mysticum". Wie jeder

Mensch das Prinzip seiner Lebensführung aus sich selber nahm und so tugendhaft wurde durch bloßes Selbstbewußtsein, so war er auch in seiner Frömmigkeit als einer ursprünglich in ihm angelegten Verehrung des höchsten Wesens einer gemeinschaftlichen Vermittlung enthoben. Selbst Gott dachte man sich an diese Vereinzelung gebunden, insofern man ihm nur Wohltaten, die das persönliche Glück des Menschen, nicht das der Gesamtheit zur Absicht hatten, zuschrieb. So war denn die Liebe, welche ja offenbar der Erhaltung der Gattung dient, für jene Denker ein Unbegreifliches. Bayle wies auf ihre Widersprüchigkeit mit dem Zwecke Gottes hin, und in diesem Sinne gestand Thomas Brown: „Res plena miraculorum, aenigmatum et mysteriorum verus amor est“[1]). Der Individualismus wurde zur Form des Menschenlebens überhaupt. Die Feststellung der Gleichheit aller war zugleich die der Freiheit aller. Auch von religiöser Seite wurde nun der Satz vertreten: „Liberty is the right of all men“[2]).

Mit der Erkenntnis der Gleichheit war also noch keineswegs eine neue Lebenseinheit geknüpft, sondern im Gegenteil die Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit aller schärfer betont. Dies erhellt nun noch besonders aus der infolge der Gleichheit aller geforderten allgemeinen Liebe. Der Zustand der Liebe war es, den man forderte, nicht der einer staatähnlichen Einheit. Wenn das Kennzeichen der Lebenseinheit Gesetz ist, so ist dagegen der Liebende als solcher keinem Gesetz unterworfen. Die Forderung der Liebe war also die Forderung eines anarchischen Zustandes sich eins wissender Wesen, die wir in den täuferischen Sekten ja immer wieder die Lebenseinheit durchbrechen sahen. Es war ein utopisches Ideal, das die gesamte Aufklärung festhielt, wenn auch der ihr eigene Realismus darüber hinaus zur Forderung des Staates schritt. Wie aber die allgemeine Liebe eine notwendige Folge der Erkenntnis des Einsseins aller in dem Gattungsbegriff Mensch sei, darüber belehrte jene für die Zeit so entscheidende stoisch antike Philosophie, besonders Cicero, auf dessen Sätze in seinem Werke „Über die Natur der Götter“ man ausdrücklich verwies. „Es ist von Natur etwas unter den Menschen“, heißt es da, „das sie einander insgesamt empfiehlt, nämlich dieses, daß sie alle Menschen sind, welches denn verursacht, daß einer von dem andern seine Liebe nicht darf abwenden. . . . Meinst du wohl, daß zu Land und im Wasser ein einziges Tier sei, das nicht die größte Freude an seinesgleichen

1) Feuerbach, a. a. O. S. 254. 2) Weingarten, a. a. O. S. 402.

habe? Was ist denn nun wunders, wenn die Natur dem Menschen in derselben Weise vorgeschrieben hat, daß er nichts für schöner achten soll, als was seinesgleichen und seines Geschlechts ist"[1]). Auf dieser humanistisch-stoischen, nicht aber auf der christlichen Gesinnung beruht die Liebeslehre der Aufklärung, und überall, wo wir diese Liebe mit dem christlichen Namen bezeichnet finden, haben wir es mit jener humanistischen Verwechslung zu tun, die an die Stelle der ethischen, umwandeln wollenden, schmerzlich bewegten Liebe Christi die bloße Lust an dem Menschsein des Nächsten, die „Freude an seinesgleichen", das über alle Besonderheitsunterschiede hinwegsehende „Leben und Lebenlassen" aller Gattungswesen setzte, damit nur endlich die ersehnte „vita beata et tranquilla" sich einstelle. So erklärte schon Calvin die „clementia" seines verehrten Seneca als „die allermenschlichste Tugend, ein Wohlwollen gegen alle Menschen, Philanthropie, ein Band der menschlichen Gesellschaft" und wünschte in diesem Sinne, „alle Kirchen Christi auf Erden wären durch so viel Einigkeit und Liebe verbunden, daß uns die Engel vom Himmel herab mit ihren Harmonien dazu sängen"[2]). Eben als „die allermenschlichste Tugend", nicht etwa als die allerchristlichste, vertritt hier der Humanist, nicht der Reformator Calvin die allgemeine Gattungsliebe. Fast im Sinne Herberts ist sie als urmenschliche Bestimmung von ihm erkannt, und so tritt sie denn auch in der späteren Zeit der Aufklärung neben, ja über die religiösen Allgemeinbegriffe, wo dann Christus, auf Grund seiner nicht mehr verstandenen Liebesethik zum Verkünder der reinsten Humanität wird. Die Freiheit hatte zur Gleichheit, die Gleichheit zur Brüderlichkeit geführt. Von vornherein waren diese drei Begriffe von den Humanisten zu einer festen Einheit verknüpft, wenn sie auch erst in den Zeiten der Großen Revolution nachdrücklichst betont wurde und schlagwortartigen Ausdruck erlangte.

1) S. Pufendorff, De iure naturae et gentium. Lund 1672. Deutsche Ausgabe, übersetzt von Weber. Frankfurt 1713, II, 2, § 7.

2) P. Henry, Das Leben Calvins. Hamburg 1844, 1, S. 53.

V.

Das neue Lebenseinheitwollen

War diese Lehre von der Souveränität des Einzelmenschen auf Grund seiner unfehlbar angeborenen Menschheitsnorm und die Forderung des freien Auslebens dieser allgemeinen Beschaffenheit als höchster Aufgabe jedes einzelnen überhaupt mit dem schrankenlosen Staatswillen der absolutistischen Zeit zu vereinen? Dies war das Problem, welches den Staatsdenkern jener Zeit gestellt wurde. Die menschheitliche Freiheitsbewegung war nicht mehr aufzuhalten, sie konnte nicht mehr einfach verneint werden, wie der strenge Absolutismus verfuhr, man mußte mit ihr rechnen. Die Lösung ergab sich durch Ausbildung der allgemeinen Anthropologie, welche durch Untersuchung des menschlichen Willenslebens die Notwendigkeit der Gesellschaft im Interesse der freien Auswirkung des Einzelmenschen klarlegte. Auch hier lag der gedankliche Ausgang in der stoischen Lehre. Sie sah im Sinne der spiritualistischen Weltauffassung alles Wirken, selbst das der Dinge, im Triebhaften verwurzelt, und zwar sah sie den Trieb zur Selbsterhaltung als Grundmotiv alles Seins an. Der Mensch allein hob vermöge seiner vernünftigen Beschaffenheit das zuerst triebhaft Begehrte in den Bereich des Wollens. Danach gab es also nur dieses einzige als letzthin Gewolltes, so daß alles andere Wollen des Menschen lediglich als Mittel zur Verwirklichung dieses Zweckes in Frage kam. Die Ethik wurde die Lehre von den Mitteln zur Selbsterhaltung. Von den Humanisten trat zuerst Ludovico Vives für diese Gedanken ein. Des weiteren ausgeführt wurden sie dann durch Bernardino Telesio. Er zeigte die Verkettung aller menschlichen Bestrebungen mit dem Grundtriebe und stellte das Maß einer neuen Werttafel auf. Lust und Unlust sollten die Dienlichkeit einer Sache für die Selbsterhaltung anzeigen. Vermittels dieser Gefühle wirkte die Selbsterhaltung wie die Feder in einem Uhrwerk. Sie ist es denn auch, welche den Menschen zur Gesellschaft führt und in ihm das Gefühl des Wohlwollens für die Mitmenschen erweckt[1]). Diese Auffassung, welcher Gesellschaft und Liebes-

1) Dilthey, Weltanschauung und Analyse, S. 422.

tätigkeit, wie alles Gewollte, nur Mittel und Folge des einen Zweckes der Selbsterhaltung war, zersetzte und durchdrang die Aristotelischen Erklärungen, denen gemäß der Sozialitätstrieb das Urmotiv der menschlichen Handlungen war. Selbst Grotius, dem man es als eine Tat anrechnete, das Sozialitätsprinzip als Grundlage des Naturrechts aufgestellt zu haben, erkannte doch die Selbstliebe als Wurzel aller Neigungen an[1]). In diesem Sinne wirkte auch die Erneuerung des Epikureismus durch Gassendi. Er stellte als Axiom des natürlichen Rechts auf, „daß jeder den Willen habe, sein Leben zu verlängern, seine Glieder, Sinne und alle Fähigkeiten, sowie deren freien Gebrauch zu bewahren"[2]). Der mit Gassendi befreundete Hobbes erhob schließlich, gestützt durch den Materialismus sein radikales System der Selbsterhaltung, indem er alle Kämpfe der Menschen für nichtig erklärte, „es sei denn um den Platz beim Wachsen der Volksmenge"[3]). Ihm folgte Spinoza, der das Prinzip des Naturrechts in den Worten Falstaffs enthalten sieht, wenn er sagt: „Wenn der junge Gründling ein Köder für den alten Hecht ist, so sehe ich nach dem Naturrecht keinen Grund, warum dieser nicht nach jenem schnappen soll"[4]). Diese naturalistische Auffassung der Ethik wurde denn auch die gedankliche Grundlage des Denkers, der die „dem aufgeklärten und gemäßigten Absolutismus gewissermaßen auf den Leib zugeschnittene Souveränitätslehre"[5]) schuf, Samuel Pufendorfs. Nach Prüfung und Ablehnung aller bisherigen Prinzipien geht er von dem Gesichtspunkt aus, „der Mensch habe mit allen Tieren gemein, daß er nichts so sehr liebt als sich selbst, sich auf alle Art und Weise zu erhalten suche, dem nachzustreben suche, was ihm gut bedünkt und hingegen alles Schädliche von sich abwende"[6]).

Ohne Zweifel war damit ein unumstößliches Prinzip der Lebensführung für alle festgestellt. Ohne darauf zu achten, daß es sich dabei um eine naturgesetzliche Tatsache handelte, machte man sie

1) Hinrichs, a. a. O., Bd. 1 und Bd. 3, S. 201 f. — Siehe unten S. 77. — Die Modernität des Grotiusschen Systems, die es nicht erlaubt, ihn mit Thomas von Aquin in eine Linie zu stellen, wie man wohl getan hat, hat hierin ihren Grund. — Die ungedruckte Marburger Dissertation von A. Mühlmeister, H. Grotius und Thomas von Aquin, 1922.

2) Hinrichs, „Ut vitam producere et membrorum ac sensuum, facultatumque omnium integritatem, ac usum liberum quisque velit". — Hinrichs, a. a. O. 1.

3) In der Widmungsepistel zu seinem Naturrecht, deutsche Ausgabe von F. Tönnies, Berlin 1926, S. 7.

4) Hinrichs, a. a. O. 1.

5) Gierke, Althusius, S. 184.

6) a. a. O. II, 3, § 14.

zu einer sittlichen und nannte Tugenden „diejenigen Neigungen der Gemüter, dadurch die Menschen zu dergleichen Aktionen fähig gemacht werden, welche diensam sein können, sie selbst . . . zu erhalten, und umgekehrt Laster diejenigen Neigungen, dadurch die menschlichen Gemüter capabel werden, dasjenige zu tun, was zu ihrem eigenen Verderben gereicht“[1]).

Wie es aber schon nicht im Sinne dieser Denker lag, nur die notdürftige Erhaltung des Menschen als Ziel zu bezeichnen, so erfolgte denn auch immer mehr die Betonung des angenehmen, des gemächlichen und vollen Lebens, welches dann die Sorge um die Erhaltung als selbstverständliche Voraussetzung enthielt. Nicht nur das Leben an sich, sondern die Vervollkommnung des Lebens war, worauf es ankam[2]). An die Stelle des Selbsterhaltungstriebes trat der umfassendere Begriff der Eigenliebe. Von hier aus enthüllte sich zunächst die ganze Fülle der eigennützigen, selbstsüchtigen Bestrebungen des Menschen, deren Bewußtsein die ganze Zeit mit einem zynischen Pessimismus erfüllte. Man erkannte in dem Menschen „eine weit größere Bosheit als in den Tieren“. Denn er habe — so führte Pufendorf aus[3]) — nicht nur die tierischen Begierden, Wollust, Völlerei in höheren Graden, sondern auch solche, die das Tier nicht hat, „z. E. Geld und Ehrgeiz, eiteler Sinn sich über andere zu erheben, Neid und Abgunst, Wettstreit der klugen Geister, Aberglauben, ängstliche Sorge fürs Zukünftige, allerhand Kuriosität und was dergleichen mehr sein mag“. Macchiavelli und Montaigne traten in den Vordergrund, welche nach einer Bemerkung Charles Blounts die Menschen schilderten, wie sie sind, nämlich schlecht, verräterisch, falsch, selbstsüchtig[4]). Zu ihnen trat der Begründer der ganz Europa überflutenden Hofliteratur, Balthasar Gracian. Er stellt die Menschen als die „wilden und schrecklichen Ungeheuer der Welt“ dar und führt uns eine Szene vor, wo Tiger, Löwen, Schlangen und Basilisken einen zu ihnen gesperrten Menschen mit solchem Abscheu fliehen, daß sie, von seiner Gesellschaft befreit, dankbar die Hände des Wärters lecken[5]). Die menschliche Bosheit gehe so weit, meinte Blount, „daß alle

1) a. a. O. I, 4, § 6.

2) „Der Zweck der moralischen Dinge ist Vervollkommnung des Lebens“, sagt Pufendorf. — Hinrichs, a. a. O. 2, S. 30.

3) a. a. O. II, § 6. — Hertius, Elementa prudentiae civilis, pars I, sect. I, § 5 ff.

4) Ch. Blount, Vorrede zu der Übersetzung Philostrats. London 1680.

5) Borinski, a. a. O. S. 6 Anm. 1.

möglichen Umwälzungen in der Kirche sowohl als im Staat, sowie alle Änderungen in den Lehren und Glaubenssachen, seien sie auch noch so wohltätig und nützlich für die Menschen . . . immer von einem zeitlichen Privatinteresse begleitet sein und irgendeine menschliche Stütze haben müssen, um sie aufrechtzuerhalten, sonst hilft alles nichts"[1]). Es ist eine Auffassung, die auch heute noch in dem Ausdruck „menschlich" nachwirkt (man denke etwa an Nietzsches „Menschliches Allzumenschliches"), als dem Inbegriff alles niederen Trachtens, ohne die Gestalten der Aufklärung wie Voltaire und Friedrich nicht zu denken sind und die ihren feinsten Ausdruck fand in den Werken des Herzogs François de La Rochefoucauld und des Jean de Labruyère. Gerade in Frankreich mußte diese Verachtung der menschlichen Natur um so höher steigen, als sich hier die Erneuerung des epikureischen Egoismus mit dem Aufblühen des Augustinischen Weltüberdrusses, das wir früher dargestellt haben, verband. La Rochefoucauld hebt hervor, daß er die Natur des Menschen auffasse als „corrompue par le péché", und wir brauchen nur an die Beurteilung des Menschen in den Werken des jansenistischen Pascal zu erinnern, um diese Verknüpfung einzusehen. Der Grundsatz, den wir verfolgen, ist von Larochefoucauld unumwunden vertreten in dem Satze: „Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous"[2]). Nur scheinbar lieben wir oft andere selbstlos und gerade für die Liebe zu andern gilt der Satz: „Die Liebe zu sich selbst herrscht in keiner Leidenschaft so mächtig wie in der Liebe." „Denn der Eigennutz spricht allerhand Sprachen und spielt allerhand Rollen, sogar die des Uneigennützigen." Er beherrscht das menschliche Leben und bedient sich aller Mittel. In ihm verlieren sich die Tugenden wie die Ströme im Meer. „Der Name der Tugenden dient dem Eigennutze mit dem gleichen Nutzen wie die Laster", und so sehen

---

1) Lechler, a. a. O. S. 124. Besonders die Religionsgeschichte sucht Blount als eine Beweissammlung für diese einzige Tatsache hinzustellen, indem er in ihr nur eine ewige Wechselwirkung von Dummheit und Bosheit sieht. Durch ihre höheren Kenntnisse hatten die Priester im Verein mit den Fürsten die Begierden der Dümmeren immer zur Befriedigung ihrer eigenen auszunutzen gewußt. Er betrachtet die Priester „wie Schweine, die am Trog gemästet, durch die Torheiten und Leidenschaften der Menschen unterhalten und bereichert werden". — Lechler, a. a. O. S. 119.

2) W. Hasbach, Larochefoucauld und Mandeville. Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, hrsg. von G. Schmoller, Bd. 10, Leipzig 1890. — Die Maximen des de la Larochefoucauld, zuerst erschienen Paris 1688, wurden benutzt in der Übertragung der Inselbücherei.

wir immer die Tugenden im Verein mit Lastern auftreten[1]), „die Klugheit vereint und mildert sie und bedient sich ihrer mit Nutzen gegen die Leiden des Lebens". Die Selbstliebe aber wirkt unbewußt, als Leidenschaft, als zügelloser Trieb, sie ist die „Verführerin der Vernunft", ihr ist der Mensch hilflos ausgeliefert. Denn „wir haben nicht Kraft genug, um ganz unserer Einsicht zu folgen"[2]). Labruyère ruft aus: „Ereifern wir uns nicht gegen die Menschen, indem wir ihre Härte, Undankbarkeit, ihren Stolz, ihre Selbstliebe, ihr Vergessen der anderen bemerken; sie sind so geschaffen, es ist ihre Natur; das heißt nicht ertragen können, daß der Stein fällt. Die Menschen ändern sich in ihrem Geschmack zuweilen, behalten aber stets ihre schlechten Sitten, fest und beständig im Bösen oder in der Gleichgültigkeit gegen das Gute[3]). Die Gewalt, welche sie über sich ausüben, scheint sich darauf zu beschränken, daß sie durch die Gewohnheit die Zahl und Stärke ihrer Leidenschaften verdoppeln"[4]). Voll Grauen vor dem empirischen Menschen sahen sich diese christlich empfindenden Denker an einer Änderung seiner Sinnesart verzweifeln und jedem sittlichen Wollen dem Unverbesserlichen gegenüber abschwören, schon deshalb, um nicht selbst jenem Treiben zum Opfer zu fallen. Nach Blounts eigenen Worten kann der, „welcher die gefährlichen Felsen der Bosheit auf der einen und der Torheit auf der anderen Seite zu vermeiden wünscht, nichts Sichreres tun, als in den Hafen des Skeptizismus einzulaufen"[5]). Als weiteres Mittel empfiehlt er die allgemeine Liebe und gegenseitige Verzeihung.

Aber es gab auch eine Reihe von Denkern, welche diesen Zustand der menschlichen Natur keineswegs beklagten, sondern in offener Abkehr von allen christlichen Empfindungen in ihm die Gewähr des Glückes sahen. Der umstürzlerische Bayle mag als

---

1) Vgl. hiermit auch die Anschauung des Th. Brown, „Die welche sich bemühen, das Laster abzuschaffen, zerstören auch die Tugend". — Lechler, a. a. O. S. 170.

2) Dem entspricht der Skeptizismus G. Wagners (Realis de Vienna). Nach ihm beherrscht der Wille den Menschen in allem, die Vernunft in nichts. Er leugnet überhaupt die Vernunft und gesteht dem Menschen nur eine „Vernunftdämmerung" zu. — Borinski, a. a. O. S. 8 Anm. 1.

3) Vgl. auch Swifts verbitterte Misanthropie: „Daß die Yahoos eine Tiergattung seien, die jeder Besserung durch Lehren oder Beispiele unfähig sind". — Gullivers Reisen, hrsg. von Greve, Berlin 1910, S. 29.

4) F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marburg 1855, S. 586.

5) Lechler, a. a. O. S. 125.

das Haupt dieser Richtung gelten. Wie die selbstsüchtige Leidenschaft, der aller Vernunft entbehrende Trieb, für das Beste des Menschen wirke, das zeige schon der Begattungstrieb. „Die Liebe der Geschlechter, wie auch die der Eltern und Kinder ist eine Sache der Natur, nicht der Vernunft. Man kann sagen, daß die Welt in dem Zustande, wie sie ist, nur dadurch sich erhält, daß die Menschen voll Vorurteile und unvernünftiger Leidenschaften sind“[1]). Sofern es also der Grundzweck jeder Lebenseinheit ist, ihre Bürger zu erhalten, hat sie als wirksamstes Mittel, diesen Zweck zu erreichen, zur Aufgabe, die eigennützigen Triebe der Menschen zu fördern. Eine Gesellschaft echter Christen kann deshalb überhaupt nicht bestehen. „Sie würden“, so führt Bayle aus, „unaufhörlich mit ihrer eigenen Natur kämpfen, um sich zu verhindern, am vergänglichen Leben Geschmack zu finden, um ihre Begierden zu töten, um die Liebe des Reichtums, der sinnlichen Freuden zu unterdrücken, um jenes in der neueren Zeit ausgebildete Ehrgefühl zu dämpfen, welches die Beleidigung so unerträglich macht; denn sie wissen, daß sie sich selbst verdammen würden, wenn sie nicht vergäben. Sie würden ferner nicht die zu großem Gewinn führenden Beschäftigungen lieben, sondern frugal sein. Solche Menschen würden ungeeignet zum Kriege sein, würden die Kriegskosten nicht bezahlen können, würden nicht der nötigen List sich bedienen. Soll eine Nation tapfer genug sein, um ihren Nachbarn zu widerstehen, so muß ihr Handeln auf das Naturgesetz zurückgeführt werden, welches gestattet, Schlag mit Schlag zu vergelten. Man muß der Habsucht und dem Ehrgeiz ihre Lebhaftigkeit lassen, ja den Erwerbstrieb noch durch Belohnungen beleben“[2]). Auf diesen Gedanken fußend, entwickelte Mandeville seine Lehre, in welcher er nachwies, daß die Laster der einzelnen in bezug auf die Gesamtheit Wohltaten seien, indem sie sich gegenseitig ergänzten. Wenn wir die Triebe des Menschen ausrotten wollten, so würde das Rad des Fortschrittes zur Glückseligkeit gehemmt. Nur weil der einsame Mensch in der Befriedigung seiner vielfachen Bedürfnisse überall Widerständen begegnet, tritt er in Gesellschaft. Sie ist Mandeville also nicht so sehr wie Bayle auf die Selbsterhaltung gestellt, der die Förderung der Begierden dienlichstes Mittel ist, sondern vielmehr sind diese mannigfaltigen Begierden selbst in ihrer wechselseitigen Ergänzung und Erhöhung das Endziel. Fort-

1) Vorländer, a. a. O. S. 571. — Feuerbach, a. a. O. S. 188.
2) Vorländer, a. a. O. S. 580.

schritt in der Vervielfachung der Genußmöglichkeiten, in der materiellen Kultur, Zivilisation ist die eigentliche Aufgabe der Gesellschaft. Mandeville hat damit nicht nur den schwelgerischen Glückshunger seiner Zeit, welcher mit der hohen Zunahme von Reichtum und Luxus zu Anfang des 18. Jahrhunderts[1]) zusammenhing, aus der ewig unveränderlichen menschlichen Natur entwickelt, sondern auch den düsteren Grund von Elend und Laster einer materialistisch-optimistischen Gesellschaft scharf beleuchtet. Er sucht darüber hinweg zu trösten, indem er die Gesellschaft mit einer Punschbowle vergleicht. „Habsucht soll die Säure sein und Verschwendung die Süße in ihr. Das Wasser würde ich die Dummheit, Torheit und Leichtgläubigkeit der schwankenden, unwissenden Menge nennen, während hingegen Weisheit, Ehre, Tapferkeit und die anderen höheren Eigenschaften der Menschen dem Branntwein verglichen werden müßten“[2]). Und wie die einzelnen Ingredienzien der Bowle für sich nicht schmackhaft oder zuträglich sind, in ihrer Mischung aber das köstliche Getränk geben, so sei es auch mit der Gesellschaft.

So bestimmt wir auch Männer wie Bayle, Blount, Mandeville als Aufklärer ansehen müssen, so wird es doch schwer, in ihrer höchsten Ausprägung der Lehre von der Eigenliebe als dem das ganze Leben beherrschenden Trieb des Menschen die Beziehung zu dem eigentlichen aufklärerischen Gedankenkreise zu erkennen. Offenbar steht ja die Betonung des Trieblebens im Verein mit Unwissenheit und Vorurteilen für das Wohl des Menschen im scharfen Gegensatz zur Forderung der Aufklärung, zur Forderung also, den Menschen wissend und richtig urteilend, d. h. vernünftig zu machen und durch diese Vernünftigkeit das Triebleben zu ertöten, um an seine Stelle das klar bewußte Willenswirken zu setzen. Und während die Aufklärung in der Gesellschaft eine Gewähr für die Würde des Menschen erblickte[3]), sahen jene Denker in ihr geradezu den Triumph seiner Tierheit. Wenn Mandeville bemerkt, daß das Bedürfnis nach Gesellschaft weniger bei den Größten und Besten, als vielmehr bei den Armseligsten, bei den Menschen von bösem Gewissen, den unfruchtbaren Köpfen, die nichts Nützliches schaffen können, den Dummen, die zum Nachdenken zu träge sind, sich finde, und daß in der Gesellschaft nicht die Genialen und Großen beliebt seien, „nicht die, welche weder angreifen noch sich angreifen lassen,

1) Hasbach, Larochefoucauld und Mandeville, S. 13.
2) Hasbach, a. a. O. S. 30 Anm. 2.
3) z. B. Pufendorf, a. a. O. II, 1, § 5.

sondern die Leute, die gern mehr bezahlen als verzehren, die Gutmütigen, die sich etwas bieten lassen und die Seichten und Trägen, welche das Wortgefecht hassen“[1]), so beweist er, daß ihm der Begriff der Gesellschaft nicht viel von dem der Herde verschieden ist. Demgemäß ist schließlich auch die Auffassung der Herrschaft bei jenen Denkern im Gegensatz zu der des aufgeklärten Herrschertums. Auch die Herrschaft entspringt den bloßen Trieben, vor allen dem Machttriebe. Ihr Ziel ist nicht, durch Verbreitung von Wissen die Untertanen zum Bewußtsein ihrer sittlichen Bestimmung zu erheben, sondern, da Weisheit Macht gibt, sie gerade in ohnmächtiger Verdummung zu erhalten. Aufklärung der Herrschenden, Verdummung der Untertanen war das Herrschaftsprinzip jenes Systems. Da aber der Herrscher doch mit den geistigen Bedürfnissen des Volkes zu rechnen hatte, die Wahrheit ihm aber auf jeden Fall verborgen bleiben sollte, so war es nötig, es mit den der Herrschaft vorteilhaften Scheinlehren der Tugend und der Religion zu erfüllen[2]). Diese kluge Täuschungspolitik war die wahrhafte Tugend der Weisen im Gegensatz zu der künstlich erzeugten, auf Illusionen beruhenden, nützlichen Scheintugend der großen Masse. „Die Tugend“, so meinte Blount, „ist nie besser gezeichnet worden als von den antiken Philosophen. Die Weisesten unter ihnen befolgten die Regel: man müsse reden wie der Pöbel und denken wie die Weisen, und wenn die Welt betrogen werden wolle, so möge sie es haben“[3]).

So aufklärungsfeindlich aber diese Lehren auch waren, in einem Punkte verknüpften sie sich doch wieder mit der aufklärerischen Dogmatik: in dem Zurückgehen auf den Menschheitsbegriff. Diesem Vorgange zufolge zielte die Selbsterhaltung nicht auf den Menschen als Individuum, sondern auf den Menschen als Allgemeines, auf die Gattung Mensch. Nach Bayle diente die Leidenschaft des einzelnen nicht nur ihm selbst, sondern in erster Linie der Welt, dem Menschengeschlecht, und selbst Mandeville bemerkte ausdrücklich, daß die Triebe des Menschen auf die „Preservation either of himself or his species“[4]) gerichtet seien. Doch blieb man immerhin im Triebhaften stecken. Was man im Auge hatte, war im wesentlichen der Begattungstrieb, an die bewußte Verfolgung eines gemeinsamen Zweckes dachte man nicht. Die Verknüpfung von Eigenliebe und Gattungsliebe im logischen Denken des Menschen zu verwurzeln,

1) Hasbach, Larochefoucauld und Mandeville, S. 20 f.
2) Hasbach, a. a. O. S. 21 ff. 3) Lechler, a. a. O. S. 125.
4) Hasbach, Larochefoucauld und Mandeville.

sie zu einem von jedem klar gewußten Handlungsprinzip zu erheben, blieb die Aufgabe der aufklärerischen Vertreter der Eigenliebe. Sie übernahmen Richard Cumberland und John Bolingbroke. Daß der Mensch überhaupt die Möglichkeit hat, seiner Gattung zu nützen, ist dem Rationalismus ihrer Anschauung gemäß nicht in irgendeinem Triebe begründet, sondern, wie Cumberland klarlegt, in dem den Menschen im Unterschied von den Tieren gegebenen Begriff des Ganzen, welcher daher die Grundlage aller Tugend ist. Dieser Begriff wird erworben[1]) durch die Erkenntnis der Welt oder der Natur. Sie erweist sich uns als ein Ganzes, ein zusammengesetztes Einzelwesen, dessen Teilwesen nur in Zugehörigkeit zu diesem Ganzen bestehen können, d. h. die Welt ist so beschaffen, daß sie zum Nutzen der Teilwesen gereicht. Diese wunderbare Einrichtung der Natur aber kann nur auf ein zweckbewußtes Wirken zurückgeführt werden, und so führt die Betrachtung der Welt zur Erkenntnis der Existenz eines unbegreiflich gütigen und weisen Schöpfers, die Naturwissenschaft wird zur Theologie, wie man denn auch für diese Welterklärung den Namen Physikotheologie[2]) erfand. Auf der physikotheologischen Grundanschauung entwickelte man nun zwei verschiedene Systeme: das eine, von Cumberland vertreten, faßte die Natur als organisches Wesen, indem Cudworth die Weltseele als vierte Dimension des stofflichen Alls einführte, das andere begründete Newton, indem er die materialistisch-mechanische Lehre mit der deistisch-teleologischen verband, wonach die Natur als ein zweckmäßiger Mechanismus, eine Maschine galt. Beiden physikotheologischen Systemen aber war das eine gemeinsam: der individualistische Gesichtspunkt, demgemäß das Ordnungsganze nur Mittel für das Wohl der einzelnen Teile war, letzten Endes, da der Mensch die höchste Kreatur darstellte, für das Wohl des Menschen. „Der Zweck Gottes mit der Schöpfung der Welt war das Wohl des Menschen", erklärte Cumberland. Als unumgängliches Naturgesetz mußte es daher gelten, daß „der Weg des einzelnen zu seinem Wohle der Weg aller zum ge-

1) Cumberland leugnet bereits die angeborenen Ideen im Gegensatz zur eigenen Schule. — Hinrichs, a. a. O. Bd. 1. — Pufendorf, a. a. O. II, 3, § 13, beruft sich für seine Ablehnung der angeborenen „allgemeinen Gebote" auf Cumberland. — Vgl. auch Glafey: Vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft, Leipzig 1739, S. 169. — Die Darstellung in den Philosophiegeschichten, z. B. Windelbands und Rehmkes, müssen daher berichtigt werden.

2) Der Name stammt von Samuel Parker, einem Gelehrten der Cambridger Schule, der auch Cumberland angehörte. Er wird aber bald allgemein gebräuchlich, besonders für die Newtonsche Naturlehre.

meinsamen Wohle ist“[1]). So definiert Cumberland: „Das Gesetz der Natur ist die dem menschlichen Verstande von der Natur der Dinge durch den Willen der ersten Ursache eingeprägte Vorstellung, welche die zum gemeinsamen Wohle am meisten dienende Handlung der vernünftigen Menschen anzeigt, wodurch das ungetrübte Glück jedes einzelnen allein behauptet werden kann“[2]). Das Gesetz der Natur macht also das Wohlwollen des einen gegen den anderen notwendig und erzeugt „den Zustand aller Wohlwollenden gegeneinander, den glücklichsten Zustand“. Seine Erfüllung wird um so sicherer, je mehr wir uns zur Betrachtung Gottes, des „Inbegriffs alles Wohles“ erheben, der den Menschen nicht an sich, sondern als den für sich und andere sorgenden, eben als wohlwollenden Menschen, liebt. Die Liebe zu Gott ist deshalb die höchste Gewähr für die Verwirklichung des Naturgesetzes durch die Menschen; denn Gott lieben heißt hier ihn als Lustquelle für mich wissen, und dieses Wissen kann nur erreicht werden durch Betrachtung der Natur. Naturwissenschaft als Mittel zur Erkenntnis Gottes als Lustquelle für mich, d. h. zur Liebe Gottes als Erfüllung des Naturgesetzes, d. h. zur Förderung des „public welfare or the good of many“[3]) als Mittel zur Glückseligkeit meiner selbst, war die Schlußreihe der Cumberlandschen Lehre von der Eigenliebe. Neben dieser aus dem Wesen der Welt begründeten Naturnotwendigkeit des allgemeinen Wohlwollens betonte Cumberland noch besonders den Ursprung des Naturgesetzes aus dem göttlichen Willen, durch den Gott als Herrscher der „civitas dei“ das allgemeine Wohlwollen den Kreaturen gebietet, es ihnen unter Androhung von Strafen zur Pflicht macht: „Die Copula des allgemeinen Gesetzes ist die Belohnung und die Strafe, der eigentliche Grund des Gesetzes. Gott belohnt und bestraft, wenn nicht in diesem, doch im künftigen Leben[4]). Die Handlungen, die auf das allgemeine Wohl gerichtet sind, werden belohnt, die entgegengesetzten werden bestraft“[5]).

So gestaltete Cumberland im Anschluß an Aristotelische, Paulinische und scholastische Gedanken seine rationalistische Be-

1) Hinrichs, a. a. O. Bd. 1.

2) Hinrichs, a. a. O. Bd. 1. An anderer Stelle heißt es: „Das Prädikat des allgemeinen Gesetzes ist: das allgemeine Gesetz führt zum Wohle der einzelnen Teile dessen, worin das Wohl des Einzelnen enthalten ist, d. h. zum allgemeinen Wohle.“ — Hinrichs, a. a. O. Bd. 1.

3) So bezeichnet es ganz im Sinne Cumberlands Baxter. — Max Weber, a. a. O. 2, S. 76.

4) De legibus naturae disquisitio philosophica. London 1672, Kap. 5, § 12—20.

5) Hinrichs, a. a. O. Bd. 1.

gründung der Eigenliebe, die sowohl dem religiösen wie dem menschheitlichen Enthusiasmus seiner Zeit entsprach, mit jener Hervorhebung des Menschheitlichen, welche die religiöse Überzeugung nur in ihrer Beziehung zum Wohle der Menschheit bewertete. Frömmigkeit und Menschenliebe waren nach Cumberland die beiden Tafeln des Gesetzes, doch so, daß die erste die Voraussetzung für die Erfüllung der zweiten war, auf die es eigentlich ankam. „Die Erkenntnis Gottes und der Menschen", sagt Cumberland, wird nicht um des Glaubens willen begehrt, sondern des allgemeinen Wohles willen"[1]). Es ist die religiöse Einstellung, welche die ganze Aufklärung sich zu eigen machte und welche Voltaire in dem bekannten Satze aussprach: „Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer"[2]). Wenn so der eigentliche Wert der Gottesliebe in ihrem Nutzen für die menschliche Glückseligkeit gesehen wurde, so war im Gegensatz zu der mittelalterlichen Idee von der Güte Gottes, welche den Menschen zur ewigen Glückseligkeit führe, das ersehnte Menschheitswohl der Aufklärungszeit ein lediglich irdisches Ideal. Selbst das Festhalten an der Unsterblichkeit der Seele, ihre Bestrafung und Belohnung in einem jenseitigen Leben, war im wesentlichen ein Stachel für die Beförderung des irdischen Menschheitswohles, wie Cumberland beweist, wenn er Lohn und Strafe im Jenseits die „Copula des allgemeinen Gesetzes" nennt. Gottesliebe als Liebe zur diesseitigen Welt war ja die eigentliche Forderung der Physikotheologie. Überall ging man den Spuren Gottes in der Natur nach. Es entstand eine Astrotheologie, eine Lithotheologie, eine Petinotheologie, eine Insektotheologie, eine Akridotheologie (Heuschreckentheologie), eine Hydro- und Pyrotheologie, ja eine geistliche Lehrschule vom Schnee[3]), wo allenthalben die Glückseligkeit des einzelnen im Zusammenhange des Ganzen durch die göttliche Güte und Weisheit bestimmt erschien und ein grenzenloses „irdisches Vergnügen in Gott"[4]) gewährte. Die schwärmerische Ausbreitung der Weltliebe in das Ganze des verketteten Lebens zerschlug erst die letzten trennenden Schranken menschlicher Besonderheiten und zwang die Menschheit in das Band der gemeinsamen Beförderung des Einzelwohles. „Wie zahlreich ihr auch seid", erging der Aufruf in der Vorrede zu Cumberlands Werk, „von welchen Völkern auch immer, ihr meine Väter

1) Hinrichs, a. a. O. Bd. 1.

2) Vgl. Leibniz, Opera philosophica ed. Erdmann, S. 670: Qui deum amat, amat omnes. Qui non quaerit commune bonum, is deo non obedit.

3) Feuerbach, a. a. O. S. 29 f.

4) Vgl. das gleichnamige Werk von B. H. Brockes. Frankfurt und Leipzig 1740.

und Brüder, ihr Einwohner Indiens, Skythiens, Lybiens und unbekannter Gegenden, ihr zerrissen durch Religionen, Meinungen und Leidenschaften mehr noch als durch eure Wohnsitze, hört dieses Buch, diesen heiligen Kodex . . . . hört eure eigene Vernunft, Erfahrung, Verstand, hört die ganze Natur rufen und verkünden, daß nichts nützlicher, vortrefflicher, besser, nichts menschlicher, göttlicher sei, als die Liebe aller auf alle ergossen. Alles bestätigt dies mit klarer Stimme und wie aus einem Munde: das Wohlwollen, das sich auf alles erstreckt, sei das Prinzip unserer Pflichten, das Maß, die Regel, der Preis und das einzige Gesetz, ja der Zweck unserer Handlungen, der reichste Lohn, den wir erstreben, und endlich das höchste Gut des Menschen. Weshalb also hegt ihr Haß, Neid, Betrug, törichte Sterbliche? Laßt uns doch alles Übelwollen ablegen und eine glühende und unendliche Liebe in uns allen erwecken! Dann erst werden wir die größte menschliche Glückseligkeit verfolgen, wenn wir nicht für uns, nicht für unsere Verwandten, nicht für die, welche mit uns gleicher Meinung sind, nicht für unsere Freunde, sondern für alle, wieviel es auch seien, leben, wenn wir für das allgemeine Wohl sorgen. Außerordentlich wird die Glückseligkeit jener Zeit sein, wenn alle aller Glückseligkeit mit dem höchsten Eifer und mit vereinten Kräften befördern. O gepriesener Tag, o ersehntes Zeitalter! Beeilen wir uns, dahin zu gelangen, Brüder, soviel es in unseren Kräften steht, und möge der allergütigste Gott, jene ewige Liebe und Prototyp aller Liebe, welcher bestrebt ist, uns zu helfen, sofern wir wohlwollende sind, uns gnädig sein, indem er seinen Geist, jenen Geist der Menschenliebe reichlich ausgießt, damit von aller Bosheit befreit wir gesamten Einwohner dieser Erde durch den brennenden Eifer, allen wohlzutun, verbunden sein mögen“[1]).

Diese Sätze sind typisch für das Überströmen der Eigenliebe in die enthusiastische All-Liebe in jener ganzen Zeit, so daß die Eigenliebe, von der man doch als primärer und einziger Grundgegebenheit ausging, völlig ausgeschaltet erschien. Denn das Gemeinwohl, erklärt schließlich Cumberland, ist größer als der Privatnutzen und jeder muß bereit sein, wenn das allgemeine Wohl es fordert, sein Leben für es zu lassen.

Diese hohe Betonung des selbstlosen Handelns wurde nun noch bekräftigt durch das Umsichgreifen des christlich religiösen Liebegefühls in Pietismus und Quietismus am Ende des 17. Jahr-

1) De legibus naturae, alloquium ad lectorem, letzter Abschnitt.

hunderts. Die Staatsphilosophie wandte ihre ganze Aufmerksamkeit auf das „Gesetz der Liebe", nachdem Rachel darauf hingewiesen hatte, daß dieses Gesetz noch einer Untersuchung bedürfe. Praschius stellte in seiner „Designatio iuris naturalis ex disciplina Christianorum" von 1688 die „caritas" als „summa et anima iuris naturalis"[1]) fest. Das erste Haupterfordernis der Liebe oder des Naturrechts aber ist ihm „das Verzichten des Menschen auf sich selbst"[2]). Er beruft sich auf die „Teutsche Theologie", in der es heiße: „Die Ichheit, Meinheit, Selbheit muß zunichte werden". Denn „die Natur bezweckt nicht die einzelnen Menschen, sondern die Gesellschaft. Diese, welche aus mehreren in Einheit besteht, ist der Größe Gottes angemessener und der göttlichen Natur, welche eine Einheit dreier ist, näher"[3]). Das Prinzip der Sozialität, das Grotius in den Mittelpunkt des neueren Staatsdenkens gestellt hatte, ist hier zum ersten Male infolge christlicher Grundlegung von dem der Eigenliebe völlig befreit. Praschius war sich dessen bewußt, wenn er bemerkte, daß das Gesetz der Liebe bisher nicht richtig habe erkannt werden können, weil man die Persönlichkeit Christi nicht erkannt habe, und daß Grotius von Liebe nichts gewußt habe, außer der Eigenliebe[4]). Nach Praschius soll selbst im Falle der Beleidigung der aus Nächstenliebe gesellige Mensch seine Eigenliebe unterdrücken. Denn „der Typus des christlichen Lebens ist das Schaf, das alle Beleidigungen geduldig erträgt"[5]). Christus wird, und hierin liegt die Eigentümlichkeit der Lehre des Praschius, die in der ganzen Aufklärungszeit Widerhall fand, zum Vorbild im Eifer für das allgemeine Wohl, zur Gesellschaftsperson. Wenn Christus etwa sagt, der Menschensohn sei in die Welt gekommen, um sich hinzugeben für viele und zur Nachfolge im Selbstverleugnen auffordert, so wollte er, wie Praschius erklärt, damit lehren, daß in der Gesellschaft der Privatnutzen der sozialen Rücksicht weichen müsse[6]).

Wie stark aber die individualistischen Kräfte in jener Zeit waren, können wir daran ermessen, daß selbst in diese strenge

1) Hinrichs, a. a. O. Bd. 3, S. 210. — Praschius, Designatio, § 7, S. 18.

2) „Primum vero caritatis sive iuris naturalis caput est abdicatio sui." — Hinrichs, a. a. O. 3, S. 211. — Praschius, a. a. O. Proleg. § 8.

3) „Natura scilicet non intendit ultimo in singulos homines, sed societatem. Societas quae ex pluribus unitis constat, magnificientiae divinae est convenientior et naturae dei, qui est unus ac trinus, proprior." — Praschius, a. a. O. Additamentum, b, S. 47. — Hinrichs, a. a. O. 3, S. 215.

4) Hinrichs, a. a. O. 3, S. 200 ff. 5) Hinrichs, a. a. O. 3, S. 213.

6) Praschius, a. a. O. Proleg. § 8.

Form der Lehre von der Selbstaufgabe des einzelnen zugunsten der Gesellschaft schließlich wieder die grundlegende Selbstliebe eingelassen wurde. Praschius kannte auch einen außergesellschaftlichen Zustand und in diesem hatte jeder das Recht, seiner Eigenliebe zu folgen. Wenn Praschius auch darlegte, daß dies der Natur des Menschen entgegen sei, so unterließ er doch nicht, das gegenseitig Nützliche der gesellschaftlichen Liebestätigkeit hervorzuheben und sie zu empfehlen als den „wahren und verständigen Nutzen des Menschen“[1]). Diese Widersprüchigkeit in der Lehre des Praschius scheint der Anlaß zu den Ausführungen des Placcius gewesen zu sein, welcher „das christliche Naturrecht und die ganze christliche praktische Philosophie in gleicher Methode wie Rachel und Praschius“[2]) behandeln wollte. Der Satz Christi: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, wodurch Eigenliebe und Nächstenliebe als gleichgeboten nebeneinander gestellt werden, ist der eigentliche Leitsatz des Placcius. Die christliche Lehre wurde so zum Bestandteil der modernen Gesellschaftsanschauung von der Harmonie der egoistischen und altruistischen Neigungen, und damit erhielt der uralte Kernsatz des Naturrechts, das Gebot Christi: „Alles was ihr wollet, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen“, besondere Bedeutung. Cumberland und die vor ihm dargestellten Denker hatten die Selbstliebe als das Ursprüngliche, die Selbstlosigkeit als das Abgeleitete betrachtet, Praschius hatte die Selbstverleugnung als Prinzip des Naturrechts gesetzt, Placcius läßt die Gesellschaft sich auf beiden Neigungen gründen. Gemäß jenen christlichen Sätzen ist ihm die Eigenliebe zugleich das Maß der Nächstenliebe[3]). Dies ist nun aber noch in zwiefachem Sinne zu verstehen. Zunächst als Grenze der Nächstenliebe, was für die Gesellschaft besagt, daß die „insociabilitas“ ebensosehr zu verwerfen ist als die „sodalitas nimia“. Dann aber besonders als Richt-

1) Hinrichs, a. a. O. 3, S. 211.

2) Placcius, Accessiones iuris naturalis privati et publici. Hamburg 1695. Praefatio ad lectorem. — Hinrichs, a. a. O. 3, S. 220.

3) Hinrichs, a. a. O. 3, S. 222. — Obwohl Placcius vorher definiert: „Lex natura seu naturalis est propositio practica (maxime universalis) actionem ad aliorum adjutorium relatam bene faciendam, vel eius oppositum, omittendam“ (a. a. O. S. 1) und demgemäß folgert: „Dissortium seu solitaria vita seu solitudo, qua totalis qua partialis, multoque magis dissiduum, seu divortium, per se non modo non quaerendum, sed vitandum est“ (a. a. O. S. 14), so heißt es nun doch: „Philanthropia, seu sodalitii cupiditas temperata excitanda nobis etiam, consortii ergo: fugienda vero Misanthropia ac insociabilitas aeque ac sodalitas nimia“ (a. a. O. S. 20).

linie für die Nächstenliebe. Vermöge des Gedankens der Gleichheit aller Menschen erkannte der einzelne in der Selbstbefriedigung, was auch jedem anderen Lust bringen werde und was er eben auf Grund des Sicheinswissens ihm dann naturnotwendig erweisen mußte. Es ist die Verbindung von Menschheitsidee und Eigenliebe, welche wir im Wesen der aufklärerischen Lebenseinheitlehre erkennen müssen und die es begreiflich macht, daß jeder Glückswille des einzelnen unmittelbar in den Enthusiasmus für das allgemeine Glück übergeht. Auch Pufendorf, wie sehr er auch immer alle gesellige Hingabe als Mittel für die Erreichung des eigenen Wohls betrachtet und darauf hinweist, daß der Mensch von Natur nicht gesellig sei, kennt die unmittelbare Schätzung der Nächstenliebe in Verbindung mit der Eigenliebe. „Weil ein jeder Mensch", so spricht er aus, „leicht bei sich selbst begreifen kann, daß es ihm gut sein müßte, wenn er sich also bezeiget, daß er alle anderen vielmehr zu Freunden als zu Feinden bekommet, so kann er aus der Gleichheit der menschlichen Natur leicht vermuten, daß andere ebenfalls solche Gedanken haben werden"[1]). Rein aus der humanistisch-christlichen Menschenliebe erklärt er, daß es nicht damit genug sei, andern nicht zu schaden, „man muß auch andern Menschen etwas Gutes tun, da die Gemüter der Menschen genauer und fester unter- und miteinander verknüpft werden sollen . . . . man hat auch seinen Nebenmenschen nutzbare Wohltaten zu erweisen und solchergestalt an den Tag zu legen, wie sehr man sich freue, seinesgleichen um und bei sich auf Erden zu haben"[2]).

Ohne weiteres zwar konnte aus den beiden nebeneinander bestehenden gleichwertigen Neigungen der Selbst- und Nächstenliebe kein staatähnlicher Zustand gefolgert werden. Solange das natürliche Gleichgewicht zwischen ihnen gewahrt blieb, genügte das darin sich gründende Friedens- und Wohltätigkeitsleben. Die Form der Geselligkeit dieser Stufe war die patriarchalische des Familienverbandes, die, da man die Menschheit selbst als eine große Familie auffaßte, letzten Endes alle Menschen umgriff. Diesen Zustand nannte man die „socialitas"[3]) im Gegensatz zur späteren „societas" oder wie Pufendorf „societas" im Gegensatz zur späteren „civitas". Nur wenige Denker unserer Reihe, z. B. Alberti, nehmen die civitas als ursprünglich bestehend an. Durch eine

1) Natur- und Völkerrecht II, 2, § 9.

2) a. a. O. III, 2, § 1.

3) „Socialitas vero est inclinatio communis." — Thomasius, Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres, ed. IV, Halle 1710, I, 4, LV.

Störung des Gleichgewichts der beiden Grundneigungen infolge des Überhandnehmens der selbstischen wird die socialitas ungenügend. Die einzelnen civitates treten an die Stelle der reinen und einen gesamt-menschlichen socialitas. Diese verschwindet zwar nicht, sondern wird im Gegenteil zum tragenden Grund und vereinenden Band aller civitates, die nichts anderes sind als die vollkommensten Realisierungen der Sozialitätsidee. Die civitas ist, wie Pufendorf ausführt[1]), nur eine Besonderung der societas und zwar die „perfectissima societas"[2]). In ihr wird nicht nur das verlorene Gleichgewicht von Selbst- und Eigenliebe wiederhergestellt, sondern sogar die altruistische Betätigung an erste Stelle gesetzt. Der cives ist in erster Linie Glied der Lebenseinheit, dann erst für sich Lebender. Denn „der Staat ist eine moralisch zusammengesetzte Person. Sein Wille ist, durch Verträge mehrerer miteinander geeint, der Wille aller, welcher die Kräfte und das Vermögen der einzelnen zur allgemeinen Sicherheit und zum Frieden gebrauchen kann"[3]). Deshalb ist das tätige Leben dem betrachtenden vorzuziehen, dürfen wir uns den öffentlichen Geschäften nicht entziehen oder von der Gesellschaft entfernen, dürfen nicht unter dem „Vorwand einer Zärtlichkeit des Gewissens" die bürgerlichen Ämter scheuen. Denn die Tugend ist es, eben das Handeln in Lebenseinheit, welche die wahre Glückseligkeit ausmacht und hierin liegt auch die Zuträglichkeit, der „habitus religionis christianae ad vitam civilem"[4]), indem bemerkt werden muß, „daß in vielen saeculis keine Philosophie, keine Religion, kein Gesetz und keine Disziplin erfunden worden, welche den Fleiß des gemeinen Besten so sehr befördert und den Eigennutz so hintertrieben habe als die christliche Religion"[5]). Pufendorf geht schließlich so weit, die Vollkommenheit des Menschen nach dem Grade seines Nutzens für andere zu bemessen[6]). So erklärte auch Thomasius geradezu die Liebe zu anderen als den Grund zur Selbstliebe[7]) und forderte, daß wir unsere Selbst-

1) a. a. O. III, 3, § 1.

2) Ebenso Alberti, Compendium iuris naturalis orthodoxae theologiae conformatum, Leipzig 1678, pars II, Kap. 14. Deshalb ist der Staat bereits im Stande der Unschuld nicht zu entbehren. — Desgleichen Pufendorf, a. a. O. I, 1, § 11.

3) Pufendorf, De officio hominis et civis iuxta legem naturalem. Lund 1673. — Hinrichs, a. a. O. 2, S. 65.

4) Gleichnamiges Werk Pufendorfs, Bremen 1687.

5) Natur- und Völkerrecht, II, 3, § 15.

6) Hinrichs, a. a. O. 2, S. 47.

7) Introductio in philosophiam moralem. Halle 1706, Kap. 8, § 2, S. 273.

erhaltung im Interesse des Nächsten betreiben müßten. Trotzdem blieb das Recht des Eigennutzes bestehen, aber untergeordnet dem Gesellschaftsprinzip. „Es ist ganz natürlich", schreibt Pufendorf, „daß ein jeder seine avantage so gut er kann und so gut er es versteht, suche, . . . wenn nur . . . die nötige Harmonie der menschlichen Gesellschaft durch diese besondere Liebe nicht zerstört wird"[1]).

Für diese Auffassung des Verhältnisses von Selbst- und Nächstenliebe fand Shaftesbury die kosmische Begründung[2]). Die gesamte Wirklichkeit ist ihm von einem geistigen Formprinzip bestimmt, welches alles Mannigfaltige nur in einer Einheit bestehen läßt. So sind die einzelnen Dinge und Geister um diesen einheitstiftenden Kern gebildet, in einer höheren Einheit wiederum zu Arten, die Arten zu Gattungseinheiten verknüpft. Soweit wir dringen, immer finden wir jede niedere Einheit in einer höheren eingebettet, bis zum allumschließenden Weltverband. Dieser Einrichtung der Welt gemäß besitzt jedes Geschöpf eine ursprüngliche Bestimmung für das Leben des organischen Systems, in das es gehört. Im Menschen als einem bewußten Wesen ist diese Bestimmung als unmittelbare Neigung für die Erhaltung und Wohlfahrt der menschlichen Gattung zu finden, als ästhetischer Sinn für die einheitliche Gesamtheit, vergleichbar der Platonischen Liebe zum Schönen[3]). Wer diese „sociale Leidenschaft" nicht besitzt, ist ein krankes Glied in dem menschheitlichen Lebewesen. Denn sie ist als väterliche Zärtlichkeit, als Liebe zur Gesellschaft, als Mitleid den Geschöpfen ebenso natürlich, wie die Verdauung für den Magen, ja die geselligen Neigungen, „die uns über das Suchen des eigenen Vorteils großmütig erheben, uns zur Selbstverleugnung treiben", sind die schlechthin natürlichen und die tugendhaften. Sie gewinnen „den Beifall und die Liebe der Besten, und, wenn nicht das Interesse dabei ins Spiel kommt, auch der schlechtesten Menschen. Wäre das ganze Leben in Wirklichkeit nur eine fortgesetzte Freundschaft, der fortwährende Akt einer großmütigen Handlung, so würde dieses sicherlich das feste, beständige Gut sein, das ihr sucht". Diese Unmittelbarkeit des altruistischen Strebens erhält nun noch ihre besondere Betonung durch die religiösen Ausführungen Shaftesburys. Die prinzipielle Verschiedenheit seiner Gesellschaftslehre und der Cumberlands, mit dem seine Gedanken soviel

1) Natur- und Völkerrecht, II, 3, § 17.
2) Vorländer, a. a. O. S. 416 ff.
3) Vorländer, a. a. O. S. 418.

Ähnlichkeit haben, muß hier bemerkt werden. Cumberland kennt als ursprüngliches Begehren nur die Befriedigung der Selbstliebe und erst durch rationalistische Erwägungen über die Mittel, sie zu erreichen, gelangt er zur Gesellschaftsliebe. Sie ist eine reine Forderung der Klugheit, die durch Androhung von Strafe und Verheißung von Lohn im jenseitigen Leben, der „copula des allgemeinen Gesetzes", ihr eigentliches Gewicht erhält. Dies lehnt nun Shaftesbury auf das entschiedenste ab. Für böse Menschen gibt er allenfalls die Wirkungskraft der Cumberlandschen „Copula" zu. Der eigentlich natürliche Mensch aber bedarf ihrer nicht. „Wenn bloß Furcht und Hoffnung in Rücksicht auf ein künftiges Leben den Menschen in seinen Handlungen bestimmen, so ist keine Tugend in ihm; denn diese schließt ein eine natürliche Neigung zur moralischen Güte, Liebe des Guten um seiner selbst willen". Ganz wie wir bei Montaigne und Charron die „preud'hommie" als das Primäre, die Religion als das die preud'hommie zwar Vervollkommnende, aber Sekundäre behauptet fanden, so ist nach Shaftesbury die Tugend, d. h. die Gesellschaftsliebe, der Kern des menschlichen Strebens, der durch Frömmigkeit nur verfestigt werden kann, und diese Verfestigung hat ihre Ursache nicht in der göttlichen Macht zu lohnen und zu strafen, sondern in der Schau Gottes als der Form- und Ordnungsidee alles Seienden. In diese Hinsicht war auch die Hoffnung auf ein jenseitiges Paradies gestellt, nicht als Erwartung selbstsüchtiger Wünsche, vielmehr als „Sehnsucht nach tugendhaften Freuden", nach „sozialen Genüssen". So waren die religiösen Anschauungen nur die höchste Übersteigerung des Gesellschaftsbegriffes zu einer Art Kult, und was schon bei Cumberland bemerkt wurde, die Zweckmäßigkeit der Gott- und Jenseitsvorstellungen für das irdische Wunschbild auf das klarste dargestellt. Jede religiöse Lehre, welche jenem Gesellschaftsprinzipe widerspricht, muß, da dieses das Primäre ist, als eine Entartung der wahren Religion angesehen werden. Der Lebenswandel des Christen ist verwerflich, der seine ganze Sorge der jenseitigen Seligkeit zuwendet und den sozialen, patriotischen, heroischen Tugenden, als den Verhältnissen dieser niederen Welt angehörend, keine Beachtung schenkt[1]), sowie jede Religion, welche die Verfolgung Andersdenkender zur Pflicht macht, als unecht angesehen werden muß. Gott selbst ist ja im Wesen identisch mit der alles zur Einheit führenden Formkraft, welche den Kreaturen anerschaffen, im guten

1) Vorländer, a. a. O. S. 420.

Menschen als bewußte Neigung zur gattungshaften Lebenseinheit lebendig ist, und so kann man sagen, daß man schon gut, tugendhaft sein muß, um Gott recht erkennen zu können[1]), da diese Erkenntnis nichts anderes ist als eine Transzendierung der immanenten Gesellschaftsidee in das überweltliche Sein.

Aber selbst diese höchste Steigerung des Gesellschaftsdenkens, die schon fast an die Grenzen eines Gemeinschaftswollens führt, konnte die selbstischen Neigungen nicht missen. Das Eigentümliche jedoch ist, daß auch sie durchaus nur in Beziehung zu den Forderungen der Gesellschaft, nicht des einzelnen, in Frage kamen und in dieser Beziehung, wenn auch nicht natürlich oder tugendhaft, so doch als „gut" bezeichnet werden. Ja ohne sie kann das Wohl des Ganzen nicht erreicht werden, und daraus folgt, „daß ein Geschöpf, welches ihrer völlig entbehrt, in der Tat bis zu einem gewissen Grade der Güte und natürlichen Rechtschaffenheit ermangelt und insofern als lasterhaft angesehen werden muß. So sagen wir im Ton eines leisen Vorwurfs: er ist zu gut, wenn seine Neigung gegen andere so warm und eifrig ist, daß er über die Kräfte seines Vermögens hinausgeht"[2]). Hier rückt Shaftesbury in die Nähe Mandevilles. Auch ihm erscheint der menschliche Geist aus einer Summe von Trieben zusammengesetzt, zu denen allerdings auch tugendhafte, und zwar als die höchsten gehören und von denen die ganz und gar lasterhaften, wie Unmenschlichkeit, Bosheit, Neid zwar unbedingt verworfen, von denen aber doch auch nicht tugendhafte als der Gesellschaft zuträglich für wertvoll erachtet werden. So werden die tugendhaften und die selbstischen Triebe schließlich mit demselben Maßstabe gemessen und damit die Tugend wieder ihres inneren Wertes beraubt. An sich ist kein Trieb, weder der tugendhafte noch der selbstische, gut. Alle erhalten erst ihr Maß durch die Vernunft, nämlich die Erkenntnis, ob ihr Auswirken den Erfordernissen der Gesellschaft tauge oder nicht. Diese Erkenntnis verursacht die Harmonie der Neigungen in jedem einzelnen, worin die Vollkommenheit des Menschen besteht. Durch sie erhält jede Neigung ihr Maß und ihre Grenze. Auch der Tugendtrieb kann im Übermaße vorhanden sein wie die überschwängliche Bruderliebe der Christen, welche zur Verfolgung der anderen mit Schwert, Feuer und Galgen führte. „Umgekehrt kann eine selbstliebige Neigung zu schwach sein, z. B. wenn jemand unempfind-

1) Vorländer, a. a. O. S. 419.
2) Vorländer, a. a. O. S. 422.

lich gegen Gefahr ist.“ Die Stärke der einzelnen Leidenschaften aber ist nicht allgemein zu bestimmen. Jeder Mensch bildet eine besondere Einheit, ist in Zahl und Grad der Leidenschaften von allen anderen unterschieden, was ihn zum einzigen, zur Individualität macht. Die Forderung der Harmonie der Neigungen wurde so zur Forderung der vollkommenen Entfaltung, der harmonischen Durchbildung der Persönlichkeit[1]). Nur dadurch konnte sowohl der einzelne wie die Gesellschaft erhalten werden. Wie der vollkommene einzelne die Harmonie der Neigungen, so stellte die vollkommene Gesellschaft die Harmonie der Individualitäten dar. Diese aber war nur eine notwendige Folge der persönlichen Vollendung jedes einzelnen.

Die Verkettung von natürlicher Gesellschaftsbestimmung und harmonischer Ausformung des Einzelmenschen ist hier in solcher Rundung vollzogen, daß es schwer ist zu sagen, ob Individuum oder Gemeinschaft den Anfang der Fügung bilden. Ein Dualismus aber blieb immer noch, nur eine Harmonie der beiden Prinzipien war die Forderung. An diesem Punkte setzt das Unternehmen Leibnizens ein, Eigenliebe und selbstlose Liebe in eins zu verschmelzen. Zwar schien sein System der prästabilierten Harmonie, nach der jede Monade als in sich abgeschlossenes, schlechthin einziges Wesen nur das in ihr angelegte individuelle Gesetz zu erfüllen hatte und allein durch diese Erfüllung ihrer selbst zugleich die Harmonie des Alls erfüllte, die liberalistische Tendenz der Lehren Shaftesburys in hohem Maße zu bekräftigen. Ganz übereinstimmend damit gehen denn auch seine Versuche zur Verschmelzung von Egoismus und Altruismus, welche an die quietistische Verfechtung der „interesselosen Liebe zu Gott“, insbesondere an Fénelon anknüpfen, von der Eigenliebe als Grundtatsache aus. „Car nous faisons tout pour notre bien, et il est impossible que nous ayons d'autres sentiments, quoique nous puissions dire“[2]). Aber damit ist für Leibniz nicht ausgeschlossen, daß wir zu gleicher Zeit und indem wir uns selbst lieben, auch das Wohl des Gegenstandes, an den sich unser Eigenwille knüpft, im Auge haben, nicht in Rücksicht auf unseren Vorteil, sondern um seiner selbst willen. Ja, jede Eigenlust, die nicht durch Lust an fremdem Wohl bedingt ist, gilt ihm als unvollkommen. „Nous n'aimons point encore tout-à-fait purement quand nous ne cherchons pas le bien de l'objet aimé pour

1) Windelband, a. a. O. S. 271.

2) Sentiment de Mr. Leibniz sur le livre de Mr. L'archevêque de Cambray et sur l'amour de dieu désinteressé. Opera philosophica (Erdmann), S. 790.

lui même et parce qu'il nous plaît lui même, mais à cause d'un avantage qui nous en provient"[1]). So gelangt er auch zur Definition: „L'amour est cet acte ou état actif de l'âme qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autrui"[2]). Mit dieser Anschauung aber tritt die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von ich und du in eine andere höhere Sphäre: das höchste Gut wird vom Persönlichen losgelöst in das Reich der Idee gehoben, in deren Erkenntnis, Liebe und Dienst sich das Leben erfüllen soll ohne Erwartung anderen Glückes als die reine Hingebung an sie gewährt und ohne Rücksicht darauf, wo man sie im Irdischen erschaut, ob im Ich oder Du, Ding oder Geist, Einzigen oder Allgemeinen. Wie die Betrachtung eines Raffaelschen Gemäldes, welches nichts einbringt, ist die echte Liebe[3]). Denn „die Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit, es sei an uns oder etwas anderm: denn die Vollkommenheit auch fremder Dinge ist angenehm, als Verstand, Tapferkeit und sonderlich Schönheit eines anderen Menschen, auch wohl eines Tieres, ja gar eines leblosen Geschöpfes, Gemäldes oder Kunstwerkes"[4]). Den ganzen Umfang der Ideen aber beschreibt Leibniz als eine unauflöslich zusammengehörende einheitliche Vielheit, aus der kein Glied geschieden werden kann, ohne daß alle wesenlos werden: Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit[5]). Je mehr wir uns der Erkenntnis dieser Werte, und sei es auch an Fremden, erfreuen, desto mehr werden wir selbst von ihnen geformt, ohne es zu wollen. „Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit, in uns eingedrückt, macht, daß auch etwas davon in uns selbst gepflanzet und erwecket wird, wie denn kein Zweifel, daß, wer viel mit trefflichen Leuten und Sachen umgeht, auch davon vortrefflicher werde"[6]). Und wie wir, ohne es zu wollen, durch zwecklose Liebe zum Vollkommenen, durch es bewirkt werden, so müssen wir notwendig aus interesseloser Liebe das Ideelle überall bewirken, um dann von der klareren Schönheit des Verwirklichten wiederum bewirkt zu weiterem Wirken fortzu-

1) a. a. O. S. 790.

2) a. a. O. S. 789. — Vgl. auch S. 792; ferner opera omnia, studio L. Duten, Genf 1768, 3, 295: „Caritas est benevolentia universalis. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam."

3) Hinrichs, a. a. O. 3, S. 73.

4) Von der Glückseligkeit. Opera philosophica (Erdmann), S. 671.

5) a. a. O. S. 672.

6) a. a. O. S. 671.

schreiten. In diesem steten Kreislauf[1]) von Erkennen, Wirken und Bewirktwerden des Vollkommenen vollzieht sich der unaufhörliche „fortwährende Fortschritt zu immer neuen Freuden und Vollkommenheiten“[2]) in untrennbarer Gemeinschaft aller durch jene Ideale zusammengeketteten Menschen, der auf lückenloser unendlicher Leiter bis ins Jenseits führt, wo in Gott das Ideelle sich dem aufgeklärten Sinn als Erscheinung und Gestalt enthüllt.

1) „So folgt aus solcher Liebe durch eine herrliche stete Zirkulation ein Trieb zu neuer Erkenntnis und folglich zu neuer Liebe.“ — Von dem höchsten Gute. Deutsche Schriften (Guhrauer), 2, 39.

2) „Un progrès perpetuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.“ — Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. — Opera philosophica (Erdmann), S. 718.

VI.

Die Ausbildung der Vernunft in der Gesellschaft

Die gesamte allgemeine Anthropologie der Aufklärung, sei es, daß sie sich gründete auf die Eigenliebe oder auf die soziale Liebe oder auf die Vereinigung beider im Sicheinswissen aller oder im reinen Erkennen und Wirken des Vollkommenen an sich, führte immer zu dem einen Ergebnis: der notwendigen Verknüpfung der menschlichen Natur mit dem gesellschaftlichen Leben. Es war erwiesen, daß die freie Entfaltung des Einzelmenschen durch die Gesellschaft nicht behindert, sondern im Gegenteil in ihr allein möglich war. Indem man Ursprung und Erhaltung der Gesellschaft nicht als reine Folge unbewußt wirkender Triebe, sondern als Mittel, als Gliedzweck im Wollen der einzelnen Individuen dargestellt hatte, war die allgemeine Erkenntnis dieses Sachverhaltes zu Quelle und Halt der Gesellschaft erklärt. Von der Verbreitung dieser Erkenntnis hing die Existenz dieser Gesellschaft und damit das Menschsein des einzelnen ab. Sie war daher die Vernunft schlechthin, in deren Ausbreitung sich die Aufklärung erschöpfte. In dieser Vernunft war die völlige Freiheit des einzelnen mit der völligen Verstaatlichung des einzelnen in eins gesetzt. Denn der Staat war die freie, das heißt vernunftentsprungene Schöpfung der einzelnen, und alle Hingabe in seinem Dienste, wonach sich die Tugend des Menschen bemaß, in seinem freien Wollen begründet. Auch die Vernunft der Aufklärung mündete letzten Endes in die Staatsraison.

Bei keinem Denker ist der soziologische Charakter der aufklärerischen Vernunft, ist die Gleichsetzung des „homo rationalis" mit dem „animal sociale" einheitlicher durchgeführt als bei Christian Thomasius. War für die bisherigen Theoretiker die Vernunft immer noch ein vor oder über der Gesellschaft Stehendes, so erklärt Thomasius, daß der Mensch außerhalb der Gesellschaft gar kein vernünftiges Wesen, also gar kein Mensch sein könne. Vernunft ist ihm außerhalb der Gesellschaft gar nicht möglich[1]), was schon

1) Introductio in philosophiam moralem. Kap. 1, § 79, S. 75. — Hinrichs, a. a. O. 3, S. 159.

daraus hervorgehe, daß ohne Sprache kein Denken[1]), ohne Gesellschaft aber keine Sprache sein könne. Tatsächlich sei auch niemals ein Einsiedler in der Welt gewesen, noch von einem einzigen Nachricht vorhanden, außer in abgeschmackten Gedichten[2]). So löst denn Thomasius das Gesellschaftsproblem, indem er den Menschen an der Wurzel der Vernunft selbst packt, das Krongut des „königlichen Wesens“[3]), seine Würde, in Gefahr sieht, deren Entfaltung doch allein Wert und Glück des Daseins begründen könne. Die Gesellschaft aber ist der Boden, auf dem die Blüte der Vernunft sich entwickelt. Vernunft war nicht nur die Bedingung für das Zustandekommen und die Erhaltung der Gesellschaft, was natürlich auch für Thomasius feststeht, sondern zugleich das Ziel, der Zweck des einzelnen mit der Gesellschaft, und so war der dauernde Kreislauf des aufgeklärten Geistes durch die Vernunft bestimmt, welche Anfang, Form und Ende setzte, ohne jemals das eine von den andern trennen zu können.

Was nun jene von der Gesellschaft herbeizuführende „Vernunft“ sei, darüber belehrt des Thomasius Anschauung von der „politischen Klugheit“, welche die Seele seines ganzen Denkens ist. Er greift damit auf die Lebensklugheitlehre des Spaniers Balthasar Gracian[4]) zurück, dem seine erste deutsche Vorlesung gewidmet war. Der Ausgangspunkt seiner Lehre ist jener von uns dargestellte pessimistische Gesichtspunkt in der Auffassung des Menschen. Vor der Bosheit des Menschen, den es mehr zu fürchten als zu hassen gilt[5]), kann man sich nur schützen, indem man seine Gesellschaft sucht. In der Gesellschaft erst lernen wir uns des Menschen zu erwehren, indem wir seine Blößen durchschauen und ihn allgemach unseren Zwecken dienstbar machen. Diese „politische Klugheit“ wird vor allem erworben durch die tägliche Konversation, welche der Grund aller Gesellschaften ist[6]). In ihr suchen wir „das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch

1) „Denn die Gedanken bestehen aus innerlicher Rede, die innerliche Rede entstehet von einer äußerlichen, die äußerliche nutzet gar nichts, wenn keine menschliche Gesellschaft wäre.“ — Einleitung der Sittenlehre, 7. Aufl., Halle 1720, 1, 62.

2) Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, Frankfurt und Leipzig 1713, Kap. 5, § 10.

3) Hinrichs, a. a. O. 3, S. 256.

4) Eine ganze Flut „lebenskluger“ Schriften hatte sich von ihm aus über Europa verbreitet, deren typisch aufklärerischer Vertreter uns Thomasius ist.

5) Hinrichs, a. a. O. 3, S. 286.

6) Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, V, § 1.

wider ihren Willen" zu erkennen[1]), eine „höchst nötige Wissenschaft", welche uns die Mittel an die Hand gibt, die Menschen in das Netz unserer Klugheit einzuspannen, sie damit ungefährlich zu machen. Denn das letzte Ziel aller Geselligkeit ist „die Erhaltung guter Freunde und Verminderung der Feinde"[2]). Die gewöhnlichen Regeln der Höflichkeit, der ungezwungenen Fröhlichkeit, Leutseligkeit und Ehrerbietigkeit[3]) sind die Vorbedingungen zur Erreichung dieses Zweckes. Sie müssen selbst gegen die erfüllt werden, welche uns hassen. Auch hier wird die Forderung Christi zu einer reinen Anstandsregel, die Gestalt Christi zu einer Gesellschaftsperson. Die höchste Erfüllung der politischen Klugheit ist die Ausbildung des „parfait homme sage", wie Thomasius sie in seinem Programm „Von Nachahmung der Franzosen" darstellt[4]). Sie besteht in der Erwerbung von „honnèteté, Gelehrsamkeit, beauté d'esprit, un bon goût und galanterie". Der „honnéte homme" ist ein Mensch, „der niemand mit Vorsatz beleidigt oder vervorteilet, sein gegebenes Wort genau beobachtet, den Dürftigen, so seine Hülfe vonnöten haben, willig und gern beispringe, auch von seinen Guttaten nicht viel Wesens macht noch dieselben vorrücket"[5]). Der „sçavant" ist gezieret mit schönen und dem menschlichen Geschlecht nützlichen Wissenschaften[6]). Der „bel esprit" wird nach dem Muster des Paters Bouhours dreifach beschrieben, „deren etliche fürnehmlich vom studieren und der Gelehrsamkeit Profession machen, etliche sich in täglicher Konversation hauptsächlich beliebet zu machen wissen, etliche aber zu wichtigen Verrichtungen für andere gebraucht werden können"[7]). Die wichtigsten aber sind die letzten. Es sind Leute, „die gleichsam im Augenblick, wenn man ihnen eine Verrichtung vorstellt, alle Umstände derselben penetrieren, auch dasjenige zuvorsehen, was daraus entstehen könne; die alsbald die Mittel und Wege erkennen, wodurch man auch das schwerste Vorhaben zu Werke richte und alle Veränderungen aus dem Wege räume; die sich auch nicht allzuviel Verhinderungen oder Zufälle vorstellen, welche zu nichts anders

1) Dargelegt in seiner Schrift: „Die neue Erfindung einer wohlbegründeten und für das gemeine Wesen höchst nötigen Wissenschaft, das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Konversation zu erkennen." Halle 1692.

2) Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, V. § 113.

3) a. a. O. V, § 113.

4) Zuerst als Anschlag am schwarzen Brett der Universität Leipzig 1688. Hier zitiert nach der Ausgabe von A. Sauer, Stuttgart 1894.

5) a. a. O. S. 7. 6) a. a. O. S. 8. 7) a. a. O. S. 8.

nütze sind, als die Menschen ohne Not zag- und zweifelhaftig zu machen“[1]). Der „bon gout“ ist die Fähigkeit, das Gute von dem Bösen und das Artige von dem Unartigen zu unterscheiden“[2]). Wer ihn besitzt, hält mehr von Hoffmanns[3]) oder Caspars[4]) Poesie als von Hans Sachsens Reimen oder anderen Meistergesängen und achtet den Cicero, Cujacius, Grotius, Cartesius höher als die Scholasticos, Glossatores, Aristotelis Ethic und Petri Lombardi libros sententiarum, er zieht eine vergnügliche und dem gemeinen Wesen nützliche Lebensart einer verdrießlichen und pedantischen vor. Schließlich beruht die Galanterie oder die Politesse darauf, „daß man wohl und anständig zu leben, auch geschickt und zu rechter Zeit zu reden wisse, daß man seine Lebensart nach dem guten Gebrauch der vernünftigen Welt richte, daß man niemand einige Grob- und Unhöflichkeit erweise, daß man den Leuten niemals dasjenige unter Augen sage, was man sich selbst nicht wollte gesagt haben, daß man in Gesellschaft das große Maul nicht allein habe und andere kein Wort aufbringen lasse“[5]).

Das Ideal des artigen, dienstbaren, konventionalistisch gerichteten, kurz des von der Gesellschaft das Gesetz seiner Lebensführung empfangenden Menschen war die Bestimmung des Weisen. Schon Pufendorf hatte die konventionelle Bedingtheit des menschlichen Empfindens so weit durchgeführt, daß er die Tadellosigkeit einer Handlung da gegeben sah, „wo die Gesetze schamrot zu werden nicht verlangen“[6]). Die Eigentümlichkeit des Thomasischen Vorgehens aber besteht darin, daß er von dem allgemeingültigen Gesetz der politischen Klugheit ausgehend eine besondere Sitte, die französische, zu einer allgemein-menschlichen Lebensform ausdehnt, zu einem Prinzip des Menschseins erhebt. Die Annehmlichkeit seiner „neuen Wissenschaft“ bei den „barbarischen Völkern“ hebt er ausdrücklich hervor. Und nicht nur die verschiedenen Völker, auch die verschiedenen Stände und Geschlechter, eben der Mensch als solcher, „sowohl hohen als niederen Standes, sowohl Adel als Unadel, sowohl Weibes- als Mannspersonen“ sollen sich einen „schönen Geist“ angelegen sein lassen[7]). Nach diesem Prinzip werden die Menschen in Weise und Toren geschieden, nach ihm ist die Erziehung der Menschen einzurichten, welche überall das Amt des Weisen ist. Denn je mehr er seine Mitmenschen zu diesem Typus bildet, desto verträglicher und freundlicher wird sich

1) a. a. O. S. 9 f. 2) a. a. O. S. 10. 3) Von Hofmannswaldau.
4) Von Lohenstein. 5) a. a. O. S. 12.
6) Natur- und Völkerrecht, I, 2, § 6. 7) a. a. O. S. 31.

das Zusammenleben, das doch so notwendig ist, gestalten, desto mehr wird jene „verdammte Selbstliebe“[1]), welche das Leben gefährlich macht, überwunden und die „tugendliche Liebe“[2]) den endlichen Frieden herbeiführen. Auch bei dieser Erziehung sind jene Eigenschaften des geselligen Menschen die führenden. Allen Menschen gegenüber ist er der gleiche in freundlicher, fröhlicher und hilfreicher Gesinnung. Er bespricht sich mit allen Leuten. Denn „die tägliche Konversation ist ein Liebesdienst, den man auch Narren erweisen muß“[3]). Anpassung an die Formen jeglichen Betragens ist seine erziehliche Klugheit. Er muß sich selbst dem Naturell der Narren anpassen, „nicht daß er zum Toren werde, sondern nach Gelegenheit sich närrisch stelle oder zum wenigsten seine Weisheit nicht merken lasse. Das Letztere braucht er, den Narren damit zu nutzen und sie allgemach zur Weisheit anzuführen“[4]).

Die Erziehung zu honnèteté, Gelehrsamkeit, beauté d'esprit, bon goût und galanterie oder politesse aber ist der Punkt, an dem die private politische Klugheit in die Fragen der Staats- und Kulturlehre übergeht. „Wenn man diese Stücke“, so erklärt Thomasius von jenen Bildungsgütern, „alle zusammennimmt, wird endlich un parfait homme sage oder ein vollkommener weiser Mann daraus entstehen, den man in der Welt zu klugen und wichtigen Dingen brauchen kann“[5]). Auf die Züchtung des „parfait homme sage“ mußte deshalb der Staat sein Augenmerk richten, und so wurde der Staat das große Werkzeug in der Vergesellung der Gemüter, in der Vermenschlichung des boshaften Tieres Mensch, in der Erziehung zu Sittigkeit und Artigkeit, wie jene fünf Stücke sie lehrten. Ihr Hauptinhalt war die Ausbildung des Urteils durch Ausbreitung der schönen Wissenschaften und Künste. Sie sind die wahren Quellen der Verfeinerung in dem Verkehr der Menschen, „weil die Wissenschaft der Grund zu einem bel esprit und ein nötiges Stück davon ist, dieses beides aber das natürliche judicium trefflich schärfet und aus diesen dreien endlich ein parfait homme galant werden kann“[6]). „Man hat wirklich bemerkt“, schrieb Terrasson[7]), „daß feinere Sitten allemal die Folgen der Wissenschaften gewesen

1) Einleitung der Sittenlehre, II, 83. 2) a. a. O. II, 72.
3) Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, V, § 27.
4) a. a. O. V, § 29. 5) Von Nachahmung der Franzosen, S. 33.
6) a. a. O. S. 26.
7) Sethos, 1731. Deutsche Ausgabe, übersetzt von Matthias Claudius. Breslau 1777/78, I, 65.

sind". Selbst die Griechen, meint er, nahmen erst feinere Sitten an, nachdem ihnen die Wissenschaften von den Ägyptern vermittelt worden sind. „Die Wissenschaften haben stets zur Vermenschlichung der Menschen beigetragen. Sie machen sie milder, gerechter und weniger gewalttätig. Sie haben am Wohl der Gesellschaft und am Glück der Völker mindestens den gleichen Anteil wie die Gesetze. Die sanfte und liebenswürdige Gesinnung derer, die die Künste und Wissenschaften pflegen, teilt sich unmerklich dem großen Haufen mit. . . . Dann gehen den Menschen die Augen auf, daß die Natur sie gewiß nicht dazu schuf, sich gegenseitig auszurotten, sondern daß wir uns in unseren gemeinsamen Nöten beistehen sollen, daß Unglück, Krankheit und Tod uns schon unablässig verfolgen, und daß es der Gipfel des Wahnsinns ist, die Ursachen unseres Elends und unserer Vernichtung noch zu mehren. Trotz aller Standesunterschiede gelangt man zur Einsicht, daß wir von Natur alle gleich sind, daß wir in Frieden und Eintracht miteinander leben müssen, welchem Volke, welchem Glauben wir auch angehören mögen, daß Freundschaft und Mitgefühl allgemeine Pflichten sind"[1]). So umfassend schildert Friedrich der Große die Bedeutung der wissenschaftlichen und künstlerischen Betätigung im Interesse eines menschheitlichen Friedensreiches und gibt damit nur der Kulturauffassung seiner Zeit den klarsten Ausdruck. Des Thomasius Anschauung von der Ausbildung der Vernunft in der Gesellschaft war zur Gesellschaftskulturlehre erweitert, die Gesellschaft selbst und ihre Kultur dem Staate anvertraut, so daß auch hier der Staat als „perfectissima societas" erscheint und schließlich alle Kultur nur Mittel zur Verbreitung der einen Erkenntnis, die wir als Quintessenz aller aufklärerischen Vernunft erkannt haben, daß der Mensch allein in der Gesellschaft und also im Staate seinen Zweck erfülle.

So führte die „politische Klugheit" des Thomasius, das Trachten nach kluger Überwindung der Gefahren, die dem einzelnen durch den Menschen drohen, zur Idee des Kulturstaates, d. h. eines Staates, der sich der Kultur zur Erfüllung seiner Menschheitsaufgabe und damit zu seiner eigenen Erhaltung bediente. Wie die französischen Lebensformen, so wurde auch die glorreiche Entfaltung des Geistes im Staate Ludwigs XIV. zum Vorbilde im Sinne jener eigentümlichen Kulturidee. Nicht die Erhöhung des Glanzes der gottgleichen Majestät, aus welchem Motive allein jene Blüte emporgeschossen

1) Die Werke Friedrichs des Großen, 8, 8 f.

war, war nunmehr das große Verdienst des höfischen Theokratismus, sondern die Rolle, die er damit im Dienste der Menschheit, in der Enttierung der zu dem einen Erdenzwecke bestimmten Menschengesamtheit gespielt hatte. Wir sehen, daß die Grundeinstellung der aufklärerischen Kulturlehre von vornherein die Rousseauische war: „Die Kulturmenschheit mit ihrem decorum geht aus von Kain“[1]), lehrte Thomasius. Sie ruhte ganz auf der Tatsache der menschlichen Verderbnis, der Vertierung des Menschengeschlechts. Nur in der Auffassung der Mittel, die reine Menschlichkeit wieder herzustellen, scheiden sich die höfische und die Rousseauische Aufklärung. Denn jene sah die Kulturwelt nur insofern als Folge der menschlichen Verderbnis an, als sie daraus ihre Notwendigkeit zur Wiederherstellung der reinen Humanität ableitete. Der Fortschritt des menschlichen Geistes in der Kultur war zugleich die Rückkehr zur Natur. Daher die Beurteilung der mittelalterlichen Wissenschaftsfremdheit als „Finsternis“ und „Verfall“ und die Begrüßung der Renaissance als „Morgenröte der Menschheit“, welche den Inhalt der Geschichtsforschung jener Zeit bilden. „Die Natur ist das erste und höchste Gesetz, zu ihr zurückzukehren das sicherste Ziel, nach ihr zu handeln die beste Vernunft“, lehrte Mevius[2]). Der Weg dahinzukommen aber ist ihm die „recta ratio“, nicht die „nackte Vernunft“, sondern die „durch Kunst und Klugheit, Erkenntnis und Wissenschaft ausgebildete Vernunft“[3]).

Die ganze Ausbildung des menschlichen Charakters in der Richtung auf gesellschaftliche und staatliche Wirksamkeit, worin sich seine Natur erfüllen mußte, war also von der durch die Wissenschaft vermittelten Erkenntnis des letzten Lebensprinzips abhängig gemacht, Ausbildung des Menschen in der Freiheit, in der Hingebung an den Staat aus eigener Erkenntnis, mit seiner wissenschaftlichen Erziehung gleichgesetzt. Ein kurz umrissenes feststehendes Wissenschaftssystem wurde zusammengestellt, das mit Leichtigkeit den Gemütern der Menschen eingepfropft werden sollte und das uns Thomasius in klassischer Weise vor Augen führt. Jede Privatperson darf sich den allergelehrtesten Männern gleichachten, „wenn sie erstlich die Regeln, gründlich zu räsonnieren wohl inne hätte, ihre Gedanken füglich und ordentlich fürzubringen

1) F. M. Schiele, Aus dem Thomasiusschen Collegio. Preußische Jahrbücher 114 (1903), S. 441.

2) Prodromus iurisprudentiae gentium communis. Stralsund 1671, III, § 16.

3) a. a. O. III, § 22.

wüßte, von anderer ihren Schriften ein gut judicium fällen, auch denenselbigen den Ursprung ihrer irrigen Meinungen und wie weit selbige von der Richtschnur der Wahrheit abweichen mit guter Art und Freundlichkeit dartun könnte. Wenn sie hernachmals die Redekunst soweit verstünde, daß sie einen wohlgesetzten Brief verfertigen und einen geschickten Diskurs formiren könnte. — Wenn sie in den mathematischen Wissenschaften so weit bewandert wäre, daß sie von niemanden in selbigen verraten zu werden sich befürchten dürfte. — Wenn sie von den Geschöpfen Gottes und deren natürlichen Eigenschaften, so viel die Schwachheit des menschlichen Verstandes zuläßt, vernünftig reden. — Wenn sie von der menschlichen Pflicht sowohl gegen Gott als Menschen in allen Ständen nicht ungeschickt Nachricht geben könnte. — Wenn sie ferner wüßte, was ehedessen von diesem allem Pythagoras, Zeno, Epicurus, Plato und Aristoteles für Meinungen gehabt, wie diese Philosophen ihre Sekten bald ab- bald zugenommen, wie die Barbarei im römischen Reich und sonst in der ganzen Welt überhand genommen, wie an deren statt eine scholastische Pedanterei lange Zeit Mode worden, wie zur Zeit der Reformation gute Künste wieder emporkommen, was Ramus ehedessen in der Vernunftlehre, was nach diesem der berufene Descartes und dessen Schüler absonderlich Malebranche in Nachforschung der Wahrheit, was ebenfalls die Cartesianer, was Gassendus, was Digby in der natürlichen Wissenschaft, was Grotius, Hobbes, der Herr Pufendorff, und derer Nachfolger oder Widersacher in der Sittenlehre teils geneuert, teils gebessert. — Wenn sie von Ursprung und Fortgang derer Republiquen in der Welt, von derer selbigen heutigen Zustand, absonderlich aber von Beschaffenheit des Heiligen Römischen Reiches, und dessen Haupt und Gliedern, von derer anderen europäischen Potentaten und Republiquen Dessein und Interet wohl informiert wäre: Wenn sie von dem Zustand der Kirchen alten Testaments etwas weniges, von den Spaltungen neues Testaments und deren Gelegenheit, absonderlich aber von denen Irrungen, so nach der Reformation entstanden, genauer und deutlicher zu sagen wüßte. — Wenn sie von diesen besten Autoren, zuvörderst aber von diesen neuesten gute Kundschaft hätte und in deren Schriften nicht fremde wäre usw."[1]). Die Ausbildung und Verbreitung dieses Systems von Rede und Urteilskunst, Mathematik, Philosophie-, Naturwissenschafts-, Sitten-, Rechts-, Staats-, Kirchen- und Zeit-

1) Von Nachahmung der Franzosen, S. 22 ff.

geschichte war die eigentliche Kulturaufgabe. Dieses System war die „Pansophie" des Aufklärers, der alle Pädagogik gelten mußte. Sie war nicht eine bloße Wissensvermittlung, sondern diente in der Hauptsache mit allen ihren Zweigen nur dem einen Zwecke, der Zerstörung der „Praejudicia", der Vorurteile, sie war eine Apologie der aufklärerischen Dogmatik, d. h. also letzten Endes von Gesellschaft und Staat. So zerstörte sie als Grundirrtum das Vorurteil von der religiösen Autorität, die „Mixtur" oder den „Mischmasch" von Theologie und Philosophie[1]). Denn die Philosophie, im weitesten Sinne als vorurteilslose Wissenschaft, lief überall auf die oberste Idee des Staates hinaus, während die Theologie den Staat zerrüttete. Nicht nur der 30jährige Krieg hatte dies gelehrt, die ganze Geschichte bewies es. In diesem Sinne führte Thomasius in Halle das Studium des jus publicum ein, indem er es mit der historischen Disziplin der Reichsgeschichte einleitend verband[2]) und noch in einer besonderen „Geschichte des Streites zwischen Reich und Kirche im Mittelalter"[3]) den staatlichen Toleranzgedanken wissenschaftlich durchführte. So mußte denn selbst ein so unwissenschaftlich gesinnter Staatspraktiker wie Friedrich Wilhelm I. gestehen: „jus publicum und Philosophie seynd nützliche Studia"[4]). Die Universitäten und Schulen, von denen aus diese Weisheit sich über das Land verbreiten sollte, waren nach Thomasius „Pflanzgärten des gemeinen Wesens"[5]), wie sie selbst Staatsanstalten waren. Sie schufen den Menschen, welcher über allgemeine Dinge „klug und artig zu räsonnieren" wußte. Wie es mit dem „Fortschritt" einer derartig dogmatisch gebundenen Wissenschaft bestellt war, ist leicht ersichtlich. Es konnte höchstens ein Fortschritt in Systematik und Genauigkeit der einzelnen Disziplinen sein auf dem Wege zur immer sichreren Feststellung und Lehrbarkeit der feststehenden Dogmen. Erstarrung in sich übersteigernder Systematik, in Kleinigkeitskrämerei und Eklektizismus[6]) zwecks „Beförderung der menschlichen Glückseligkeit" war das Schicksal einer allzu engen Kulturauffassung.

1) B. A. Wagner, Christian Thomasius, Berlin 1872, S. 2.

2) F. Frensdorff: Halle und Göttingen. Göttingen 1894, S. 11 f.

3) Historia contentionis inter imperium et sacerdotium usque ad saeculum XVI, Halle 1722.

4) Frensdorff, a. a. O. S. 16.

5) Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, III, § 2.

6) Thomasius rühmt sich offen, ein Eklektiker zu sein und bemüht sich, den Vorzug der philosophia eclectica vor allen anderen zu erweisen. — Frensdorff, a. a. O. S. 9.

Die gesamten Wissensgründe glaubte Thomasius „mit der leichtesten und angenehmsten Art in sehr wenigen Jahren“[1]), wenn nicht „hauptsächlich beibringen, doch zum wenigsten dergleichen Anleitung geben“ zu können, daß man „ohne fernere Anleitung und für sich selbst nach Belieben zu ihrer Vergnügung fortstudieren“ könnte, falls man nur die Plackerei mit dem verfluchten Latein aufgebe, wodurch „viel ungegründet und ohnnötig Zeug in die Gemüter der Lehrlinge eingepräget werde, welches hernachmals so fest klebet und merkliche Verhinderungen bringet daß das tüchtige und gescheite nicht haften will“[2]). Durch eine „deutliche, leichte und anmutige Lehrart“ in der Muttersprache sollten „Leute, die von den akademischen Grillen der Philosophie zeit ihres Lebens nichts gehört haben, absonderlich aber das Frauenzimmer, der Wissenschaft vollkommen teilhaft gemacht werden können“[3]). In dieser Tendenz der Verallgemeinerung der Wissenschaft schritt Thomasius immer weiter fort. Immer mehr suchte er den Ballast des gelehrten Wissens, das doch nur Lehrmittel des einen Prinzips der Sozialität sein könnte, zu erleichtern, immer mehr den dogmatischen Gehalt zu betonen, und an die Stelle einer gelehrten Erziehung die Erweckung des Gemeinsinnes[4]) auf allgemein verständliche Weise zu setzen. Denn „die Weltweisheit ist so leicht, daß dieselbige von allen Leuten begriffen werden kann“[5]), wenn sie nur der Wahrheit „mit einfältiger Klugheit nachstreben“[6]). Er will „allen vernünftigen Menschen, waserlei Standes und Geschlechtes sie seien“[7]) den Weg zur Wahrheit zeigen und behauptet, „daß auch ein unstudierter Mann, er möge nun ein Soldat, Kaufmann, Hauswirt, ja gar ein Handwerksmann oder Bauer oder eine Weibsperson sein, wenn sie nur die Vorurteile von sich legen wollen, noch viel bessere Dinge in Vortragung der Wahrheit werden tun können als gelehrte Leute, die wegen der allzu langen Gewohnheit sich von dem Wege der Autorität und der leidigen Büchersucht nicht sofort loszureißen vermögend sind“[8]).

1) Von Nachahmung der Franzosen, S. 24.

2) a. a. O. S. 25.

3) Frensdorff, a. a. O. S. 8.

4) Fundamenta iuris naturalis et gentium ex sensu communi deducta ist der Titel seines Naturrechts, ed. 3, Halle und Leipzig 1713.

5) Wagner, a. a. O. S. 18.

6) Julian Schmidt: Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland 1681 bis 1781. Leipzig 1862/63, 1, 243.

7) Wagner, a. a. O. S. 18.

8) Wagner, a. a. O. S. 18.

Schon zog Thomasius die Konsequenzen jener Auffassung der Kultur als eines notwendigen Umwegs zum natürlichen, d. h. sanften, friedlichen und wohlwollenden Menschen, indem er jenen Umweg immer kürzer und leichter darstellte. So reihen sich denn auch die Schriften, welche Thomasius unter dem Einfluß des Pietismus geschrieben hat, durchaus in die Gesamtlinie des Thomasischen Vorgehens ein. Auch sie sind trotz der hohen Betonung der selbstverleugnenden Liebe im Zusammenhang mit dem Ausgangspunkte des Thomasischen Denkens, dem Gedanken der politischen Klugheit. Das letzte Ziel dieser Klugheit war immer die Herausbildung des sanften und gütigen, also unschädlichen Menschen. Im Pietismus aber schienen diese Menschen schon Wirklichkeit geworden, der Anfang einer friedlichen Ordnung der menschlich-geselligen Verhältnisse gegeben. Trotzdem hatte die Wissenschaft hier nicht mitgewirkt, sie wurde sogar von den Pietisten verachtet. Zwischen Weisheit und Wissenschaft schien so das Band zerschnitten. Weder die Erkenntnis „eiteler und pedantischer, noch zierlicher und artiger Wissenschaften, auch nicht einmal solcher dem menschlichen Geschlecht sonst nicht unnützlicher Disziplinen, die aber zur Erforschung anderer Geschöpfe außer dem Menschen zielen“[1]), machen den Weisen aus. „Denn diese sind entweder der wahren Glückseligkeit entgegengesetzte Torheiten oder doch zum wenigsten bloße Zierraten der Gemütsruhe“[2]), welche das höchste Gut des Weisen und der Grund der „vernünftigen Liebe“ ist. Die „vernünftige Liebe“ aber ist es allein, die den Menschen von den Bestien unterscheidet[3]). Sie wird nur erreicht durch Selbsterkenntnis, in der die Erkenntnis und Liebe Gottes beschlossen ist. „Die einzige Selbsterkenntnis ist das wesentliche Stück des höchsten Guts“[4]). Sie führt überall zur Natur des Menschen hin, die Wissenschaft führt von ihr ab. So erhebt schon Thomasius im Interesse der Wahrung des Menschen seine scharfe Anklage gegen das beginnende technisch-naturwissenschaftliche Zeitalter der „heutigen göttlichen Weltweisen“, wie Realis de Vienna begeistert die Naturkundigen seiner Zeit preist[5]). Physik und mathematische Wissenschaften haben nach der Anschauung des Thomasius „ein unerschöpfliches Meer unzähliger Wahrheiten, die der Mensch nicht auslernen kann, wenn er gleich noch so alt würde. Beide treiben den Menschen, wenn er einmal hineingeraten, zu einer

1) Einleitung der Sittenlehre, II, 126.
2) a. a. O. II, 126. 3) a. a. O. II, 72. 4) a. a. O. II, 126.
5) Borinski, a. a. O. S. 59 Anm. 2.

solchen unruhigen Begierde an, immer was Neues zu erfinden, daß er seiner selbst und aller seiner anderen, auch der größten Güter darüber vergißt“[1]). Er eifert gegen die „allzu große Liebe zu künstlichen Experimentis“[2]), welche zu eiteler, selbstvergessener Überhebung, zu Atheismus und Mißachtung der Natur gegenüber den Maschinen führe, dem Menschen jede Ehrfurcht benehme, während er doch bedenken müßte, „daß die Kunst ein Affe der Natur, nicht die Natur ein Affe der Kunst sei“[3]). Wenn sie dies bedächten, so würden sie auch einsehen, „daß nach dem gemeinen Sprichwort der Affe ein Affe bleibe, wenn er schon ein güldenes Halsband trüge und würden dannenhero etwas bescheidener von den Geschöpfen Gottes und etwas mäßiger von dem Lobe der menschlichen Erfindung reden. . . .[4]). Weil aber diese Anmerkung so leichte sie sonsten zu begreifen ist, insgemein von den neuen Philosophis selten praktizieret wird, so darf man sich auch nicht wundern, wenn sie Gott zu einem Künstler und seine Geschöpfe zu Maschinen machen, da sie hingegen betrachten sollten, daß alle Künstler Diener der Natur wären, und ihre Werkzeuge und Gemächte, so künstlich sie auch seien, sehr geringe und unschmackhafte Abbildungen der Natur“[5]). Indem Thomasius allem leidenschaftlichen Streben nach Ehre, Wollust, Geld, nach Wissenschaft und Luxus die Gemütsruhe als höchstes Gut, die Leidenschaftslosigkeit entgegensetzte, schuf er erst den ganz im Staate aufgehenden Bürger, der außer dem Notdürftigen nichts für sich begehrt und seine unablässige Arbeitstugend in den Dienst des allgemeinen Wohls stellt. Denn die Gemütsruhe und die hieraus resultierende vernünftige Liebe als spezifisches Merkmal des Menschen ist nur in Gesellschaft mit anderen möglich. Von dem Wohl und Wehe der anderen hängt die Gemütsruhe des einzelnen ab. Steht aber der Mensch schon durch sein Wesen in unlöslicher Verkettung mit anderen, so wird die Notwendigkeit des selbstlosen Wirkens noch durch religiöses Gebot zu einer Sache der Pflicht. Der gottesfürchtige Mensch sucht anderer Menschen Wohlsein zu fördern, „nicht sowohl weil von dem allgemeinen Wohl auch sein eigenes dependieret, sondern weil er erkennt, daß es Gott so haben wolle und ihm deshalb einen Trieb gegeben, daß er in anderen Menschen mehr als in sich selbst zu leben verlange“[6]).

1) Einleitung der Sittenlehre, II, 50.
2) Versuch vom Wesen des Geistes. Halle 1709, I, Teil 25.
3) a. a. O. I, Teil 25.
4) a. a. O. I, Teil 25, Anm. y).
5) a. a. O. I, Teil 26.
6) Einleitung der Sittenlehre, III, 69.

Die Lehre von der Ausbildung der Vernunft in der Gesellschaft fiel also nicht zum Vorteil der Wissenschaft aus. Die Vernunft war nicht eine Fähigkeit, Wissenschaft zu treiben, sondern das den Bestien abgehende Vermögen, mit seinesgleichen in einer „friedliebenden Gesellschaft" das gemeinsame Wohlleben zu befördern. Ausbildung der Vernunft in der Gesellschaft hieß nichts anderes als Ausbildung der geselligen Bestimmung des Menschen durch die Lebenseinheit. Daß dazu nicht viel Wissen erforderlich sei, bewies die Tugend der einfachsten Menschen. Die ganze Naturrechtslehre hatte die Überzeugung vertreten, daß das Naturgesetz auch dem primitivsten Geiste sich aufdrängen müsse. Voraussetzung war nur, daß er richtig dachte, daß er die Denkgesetze beobachtete. Die gesamte aufklärende Wissenschaft beschränkte sich so auf die Logik. Was der Forscher und Gelehrte durch die unendlichen Erfahrungstatsachen sich an Erkenntnissen bezüglich der Einrichtung des menschlichen Lebens verschaffte, sollte jeder richtig Denkende unmittelbar finden. Die logische Schulung wurde damit die Hauptaufgabe der Erziehung. Damals trat der Plan auf, die antike Sprache zwecks logischer Schulung eifrigst an den Lehranstalten zu pflegen, ja aus diesem Gesichtspunkte heraus alle neueren Sprachen nach dem Vorbilde der griechischen zu regeln[1]). Friedrich der Große ordnete an, daß die Schüler von klein an mit der Logik vertraut gemacht würden, „damit sie durch Ziehen richtiger Schlüsse aus den bewiesenen feststehenden Voraussetzungen ihr Urteil bildeten und so richtig denken lernten"[2]). Der Aufklärer, der mit der Ausbildung dieser „reinen Vernunft" gerade die Erkenntnis der Gesellschaftsbestimmung gleichmäßig zu erzielen trachtete, ahnte nicht, daß er dadurch gerade das revolutionäre Element in den Geistern zur Reife brachte.

Nachdem der aufklärende Wert der Wissenschaften so gering gesehen, die logische Richtigkeit des Geistes aber noch in weite Ferne gerückt war, trat immer dringender die Notwendigkeit hervor, den dogmatischen Gehalt der Vernunft den Menschen unmittelbar einzuprägen. So entstand der Katechismus des Staatsbürgers. Das Prinzip der Tugend, der Gesellschaftsliebe, wird hier nicht mehr als wissenschaftlicher Grundsatz, sondern als zweckmäßiges Mittel zu ihrer Verbreitung behandelt. So wählten die Stoiker die Schönheit, die Platoniker die Göttlichkeit,

1) Dilthey, Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs des Großen, Deutsche Rundschau, 107 (1901), S. 52.

2) Die Werke Friedrichs des Großen, 5, 66.

die Epikuräer das Lustgefühl der Tugend, die Christen das Jenseits[1]). Alles dies waren nur Motive, Bewegungsmittel, mit denen sie ihre Schüler zu tugendhaftem Wandel bestimmten. Alle diese Motive aber haben sich als unzulänglich erwiesen. Die Eigenliebe allein ist das ewig erfolgreiche Mittel, durch das man den Menschen zu seiner wahren Bestimmung führen kann. „Ich wünschte", schrieb Friedrich der Große, „man benutzte diese Triebfeder, um den Menschen zu beweisen, daß es ihr eigener Vorteil erheische, gute Staatsbürger, gute Väter, gute Freunde zu sein, kurz, alle moralischen Tugenden zu besitzen". Wie leicht war es nicht, diesen einfachen Sachverhalt dem Bewußtsein aller darzulegen, ohne der wissenschaftlichen Spekulation zu bedürfen. Man käme seinem Zwecke bedeutend näher, meinte Friedrich, „wenn man Katechismen anfertigen ließe, aus denen die Kinder von klein auf lernen, daß die Tugend zu ihrem Glück unerläßlich ist"[2]). Er selbst aber gab das Muster eines solchen Kodex der allgemeinen Aufklärung in seinem „Moralischen Katechismus zum Gebrauch für die adlige Jugend"[3]). Er beginnt mit der Frage: „Was ist Tugend?", welche beantwortet wird: „Eine glückliche Gemütslage, die uns treibt, die Pflichten gegen die Gesellschaft zu unserem eigenen Vorteil zu erfüllen." Diese Pflichten erheischen, „die Gesellschaft im ganzen zu achten, alle Menschen als Angehörige einer Gattung anzusehen[4]), sie als Gefährten und Brüder zu betrachten, die uns die Natur gegeben hat und nur so gegen sie zu handeln, wie wir wünschen, daß sie gegen uns handeln. Als Glieder des Vaterlandes sollen wir alle unsere Talente zu seinem Nutzen verwenden." „Durch schweigende Übereinkunft muß jedes Mitglied zum Wohle der großen Familie, die der Staat ist, beitragen. Wie man in den Baumpflanzungen die schlechten Zweige wegschneidet, die keine Frucht tragen, so verwirft man auch die genußsüchtigen Faulenzer und das ganze, meist verderbte Geschlecht der Müßiggänger, das nur an sich selbst denkt und die Vorteile der Gesellschaft genießt, ohne irgendwie zu ihrem Nutzen beizutragen". Diesen Staatssinn lebendig zu machen, konnte die Wissenschaft nicht dienen. Die Philosophen sollten ihre „ebenso vorwitzigen wie fruchtlosen Untersuchungen"[5]) aufgeben, um ihre Talente mehr an der praktischen Moral zu üben, indem sie die Menschen mit der einfachen Tatsache ihres Vorteils

1) a. a. O. 8, 46 ff. 2) a. a. O. 8, 52. 3) a. a. O. 8, 268 ff.

4) Hier liegt die von uns aufgewiesene Verknüpfung von Staat und Menschheit, die Identität von Staatspflicht und Menschheitspflicht klar am Tage.

5) a. a. O. 8, 52.

zur Gesellschaft leiteten. „Bei spitzfindigen Beweisführungen schlafen die Menschen ein. Ist aber von ihrem Vorteil die Rede, so wachen sie auf. Derart ließe sich durch geschickte und weise Reden die Eigenliebe zur Führerin der Tugend[1]) machen". An die Stelle einer wissenschaftlichen Systematik trat die populäre Kasuistik der Eigenliebe als Hinleitung zur Gesellschaft, als deren nützlichster Vertreter das moralistische Pastorentum ausersehen war. Nicht die Erklärung unbegreiflicher Dogmen, nicht die blumenreichen Reden, vielmehr die Predigt der praktischen Moral in „nützlichen, schlichten, klaren und dem Verständnis ihrer Zuhörer angemessenen Andachten", mit Beispielen, welche der Fassungskraft derer, die sie nachahmen sollen, entsprechen, sollten sie sich zur vornehmsten Aufgabe machen[2]). Die Gesellschaftsbestimmung der aufklärerischen Theologie haben wir bereits oben dargelegt. Auch die priesterliche Praxis wurde nun völlig an diesen Zweck gefesselt. Die Kanzeln der Gemeinden erschienen als die wichtigsten Träger der aufklärerischen Vernunft. Die Wissenschaft hatte den Aufklärungsdienst aufgegeben, die Universitäten waren nur die Stätten der technischen Ausbildung in Verwaltung und Ökonomie des Staates. Die allgemeinste Wirksamkeit aber in Verbreitung der Menschheitsbestimmung, in Erweckung des Sozialitätsbewußtseins war die eigentliche Aufgabe der überall im Lande wirkenden Prediger der praktischen Moral.

1) a. a. O. 8, 52. 2) a. a. O. 8, 52.

VII.

Herrschaft und Gesellschaft

Die Gesellschaftslehre der Aufklärung hatte die Vereinigung der absoluten Staatsidee mit der Idee der absoluten Freiheit des Menschen schlechthin vollzogen, indem sie die Lebenseinheit aus dem freien Wollen der Individuen zur Entfaltung ihrer menschheitlichen Bestimmung ableitete. Entsinnen wir uns unseres Ausgangs von dem Freiheitsstreben der Monarchomachen und ihres Verhältnisses zum Staate, sowie der resignierten Weltflucht in das tätigkeitsfeindliche Selbstgenügen der skeptischen und mystischen Geister, so ist klar, was mit jener Synthese gelungen war. An Stelle der Freiheiten vom Staatszwange war nun die Freiheit in der Hingebung an den Staat getreten, anstatt der ruhigen Selbstschau die „Gemütsruhe" in der staatlichen Pflichterfüllung. Mit der Idee der Freiheit hatte sich die Idee des Staates selbst gewandelt. Der Staat war nicht mehr das kalte Ungeheuer im Dienste eines Herrschers, das die wehrlosen Untertanen verschlang um der Macht dieses Herrschers willen. Die Machtkämpfe der Staaten schienen sinnlos, wo alle Staaten an dem gleichen Ziele, der Vermenschlichung des Menschen, arbeiteten und in diesem Sinne eine große Lebenseinheit zusammen bildeten. Wie jeder Staat eine Einheit von Personen, so war er selbst als eine Person, ein Mensch, erfaßt[1]), und alle Staatspersonen bildeten in gleicher Weise eine Person, die Menschheit, wie sie selbst aus Personen bestanden. Der Krieg war aus dem menschlichen Leben verwiesen, durch den der Mensch nicht nur in Tierheit zurück, sondern sogar unter das Tier sinke, da dieses niemals ein Tier gleicher Gattung angreife[2]). Gerade deshalb aber, weil jeder Staat an dem gleichen Ziele, der Heranbildung des friedlichen und geselligen Menschen arbeitete, war es nicht nötig, die Schranken der Einzelstaaten zu heben. Nation und Volk waren bedeutungslose Zufälle der Geburt und geschichtlichen Entwicklung, und die auf ihnen sich erhebenden Staats-

1) Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, § 220 f.

2) Fénelon, Les aventures de Telemaque, Paris 1717. Buch 17.

organisationen blieben nun gewissermaßen als willkürliche Arbeitsteilung in Erfüllung der Gesamtaufgabe bestehen.

Der Charakter des Menschen, auf den der Staat der Aufklärung seine Existenz gründen wollte, war also ein problematischer, erst von der Zukunft zu erwartender. Sollte man aber für die Gegenwart auf die Gestaltung des Staates verzichten, konnte man es überhaupt? Die allgemeine Anthropologie war ausgegangen von dem Triebe der Selbsterhaltung, sie hatte die Selbsterhaltung des einzelnen von seiner Zugehörigkeit zu einer Lebenseinheit abhängig erwiesen. Schon im Interesse der Erhaltung des Menschen durfte also der Staat in keinem Augenblicke während der Bildung des aufgeklärten Menschheitscharakters aufhören[1]). Während der Staat der Freiheit sich entwickelte, mußte um der Menschheit willen der Staat des Zwanges bestehen bleiben, der Mensch mußte zu den Handlungen gezwungen werden, die er im Stande der Erkenntnis frei ausüben würde. An diesem Punkte ergriff der bestehende Absolutismus das System der aufgeklärten Gesellschaftsideen. Nichts schien ihm willkommener zu sein, als eine Auffassung, wonach er die Freiheit des einzelnen nur insoweit zu ehren hatte, als sie in der freiwilligen Hingabe an das öffentliche Wohl bestand, als eine Philosophie, welche uns lehre, „unsere Pflicht zu tun, unser Blut und unsere Ruhe für den Dienst unseres Vaterlandes einzusetzen, ihm unser ganzes Sein zu opfern"[2]), dagegen die Unwilligen, die sich dieser Freiheit selbst begeben hatten, „an der Nase zu ihrem eigenen Vorteil zu ziehen", sie zu nützlicher Tätigkeit zu zwingen.

Und dennoch tat das freie Herrschertum den ersten Schritt zu seiner eigenen Entwertung, indem es jene Lehre in sich aufnahm. Die Gesellschaftsphilosophie war gegründet auf die Idee des Menschseins schlechthin, d. h. auf die Tatsache, daß alle Menschen im Wesen und Zweck identisch seien und also die Gesamtheit aller Menschen eine Zweckeinheit, die menschheitliche Gesellschaft ausmachten, die nur zufällig sich aus einzelnen Organisationen zweckmäßig zusammensetzte. Von dieser Auffassung aus gab es also primär nur eine einzige Art der Lebenseinheit, nämlich die Gesellschaft, in welcher alle Individuen als gleichgeordnete zu gelten hatten, da alles Einheitsleben ja von dem gleichen Wollen aller Glieder seinen Anfang nahm. Jeder Mensch,

1) Vgl. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Brief 2—4.
2) Friedrich der Große, Oeuvres, ed. Preuss. Berlin 1846 ff., 18, 53.

von welcher Lebenseinheit auch immer, war also in erster Linie Gesellschaftler, lebte jedenfalls auch als Gleichgeordneter in einer Einheit gleichgeordneter Einzelwesen. Indem nun der Absolutismus sich zum Vertreter der Aufklärung machte, setzte er also von selbst die Herrschaft zu einer sekundären, von jener obersten und ersten Lebenseinheit bedingten Einheit herab. Denn der Herrscher war wie jeder Mensch durch sein bloßes Menschsein gleichgeordnetes Mitglied einer auf gleichem Willen aller beruhenden Gesellschaft. Als solcher empfing er das oberste Gesetz seines Wirkens von ihr. Die Herrschaft konnte nur noch als zweckmäßige Einrichtung einer selbstbewußten Gesellschaft gelten, als sekundäre Lebenseinheit innerhalb einer primären und höheren.

Dieses Verhältnis von Herrschaft und Gesellschaft als notwendige Folge der aufklärerischen Anthropologie hat ihren festen Ausdruck gefunden in der Lehre von den Einheitsverträgen. Neben der Herrschaftsvertragslehre, deren Entstehung und Entwicklung wir bereits im Mittelalter verfolgt haben, trat auch, wenn schon weniger klar, der Gedanke der Souveränität des rationalen Individuums bezüglich der Gesellschaftsbildung durch Vertrag bereits im Mittelalter hervor. Die „ratio constituens civitatem" des Thomas von Aquin[1]) weist schon leise den Weg, und schon mahnt es an Hobbes, wenn Engelbert von Volkersdorf und Marsilius von Padua den Staat als eine Schöpfung der „ratio imitata naturam" bezeichnen. Aber sie gedenken noch nicht des Vertrages als des Mittels dieser rationalen Schöpfung. Eine Andeutung findet sich nur bei Johann von Paris[2]). Klar ausgeführt tritt er jedoch schon im 15. Jahrhundert bei Aeneas Silvius und Patricius Seneca[3]) auf, ohne Zweifel unter Einwirkung epikuräischer Gedanken. So läßt Aeneas den Menschen erst wild und einsam in Wäldern herumschweifen und dann die Unsicherheit und Dürftigkeit dieses Zustandes durch vertraglichen Zusammenschluß zu einer Lebenseinheit beheben. Patricius Seneca erklärt alles gesellige Leben von dem bloßen Zusammenleben bis zum Staat als eine Reihe von „Erfindungen", die der Mensch „duce natura", durch das „de communi utilitate cogitare" mache[4]). Selbst Sprache und Künste waren ihm soziale „Erfindungen". Die hier vereinzelt auftretende Anschauung von der vertraglichen Regelung des Gemeinschaftslebens, zu denen namentlich auch die

1) Gierke, Althusius, S. 95. 2) Gierke, Althusius, S. 95.
3) Gierke, Althusius, S. 95. 4) Gierke, Genossenschaftsrecht 3, 629.

Ausführungen Macchiavellis in den „discorsi" zu zählen sind[1]), erlangte erst in den Zeiten der Reformation allgemeinere Geltung und zwar von der neuen Kirchenidee her. Erst jetzt, wo das ursprüngliche, nicht auf rationalen Erwägungen beruhende Einheitwollen des Mittelalters zerstört und das Individuum mit der Freiheit des Glaubens ausgestattet war, konnte die Lehre von der vertraglichen Bedingtheit alles Eihneitslebens erblühen. Dem absolutistischen System der katholischen Kirche setzte die Reformation den freiwilligen Zusammenschluß aller Gläubigen entgegen. Den ersten Versuch einer solchen freien Kirchenverfassung unternahm der Franzose Franz Lambert in seinen Ausführungen auf der Hessischen Synode von 1526[2]). Das allgemeine Priestertum der Gläubigen ist seine Grundvoraussetzung. Die Ideen, worauf die Kirche begründet werden soll, sollen eine Zeitlang gepredigt, darauf eine Versammlung veranstaltet werden, in der jeder sich offen entscheiden soll, ob er den Ideen beitreten will oder nicht. Wer verneint, verläßt die Versammlung. Die Übrigbleibenden sind die „Heiligen", welche auf eine Mitgliederliste gesetzt werden und dann gemeinsam an die Einrichtung der konstituierten Religionsgesellschaft gehen. Hier sind die Grundsätze ausgesprochen, auf denen dann die schottischen und amerikanischen Gemeinden beruhen, und es ist kein Zufall, daß einer der ersten Inskribierten der neuen hessischen Universität der Gründer der schottischen Kirche war. Bei der engen Verbindung von Kirche und Staat in den reformierten Anschauungen, man denke nur an Genf, war eine Übertragung des Vorganges der Gemeindebildung auf die Staatsbildung unumgänglich. Die religiöse Freiheit hatte überhaupt erst dann Sinn, wenn sie durch die bürgerliche gestützt war. So führte denn Richard Hooker, in seinen „Laws of ecclesiastical Polity" von 1594 den Gedanken des Gesellschaftsvertrages zur Begründung seiner Kirchenlehre ein[3]). Es war eine folgenreiche Tat. Auf ihr fußen bewußt Sidney und Locke im Kampfe gegen den theokratischen Absolutismus, und Hooker ist es, mit dem man die Absetzung Jakobs II. im Jahre 1688 rechtfertigte. Im Einklang mit ihm machen die Kongregationalisten und Independenten zugunsten ihrer Kirchenfreiheit den Staat zum Ergebnis eines Vertrages souveräner Individuen. In dem Bewußtsein dieser Sekten war die politische Freiheit von der religiösen gar nicht zu trennen. „Wo völlige bürgerliche Freiheit herrscht", erklärte

1) E. Zeller, Friedrich der Große als Philosoph. Berlin 1886, Anm. 271.
2) Ranke, a. a. O. 3, 71. 3) Jellinek, a. a. O. S. 198.

Harrington[1]), „umfaßt sie die Gewissensfreiheit, wo völlige Gewissensfreiheit herrscht, umfaßt sie die bürgerliche Freiheit". So wurden denn die modernen Sekten mit ihren Ideen, Kämpfen und tatsächlichen Gemeinschaftsgründungen als Veranschaulichung ihres sozialen Denkens der lebendige Grund der modernen Lehre vom Ursprung der Gesellschaft. Die systematische Ausbildung der Lehre mußte die Aufgabe der Rechtstheoretiker sein. Am engsten ist der Zusammenhang mit den neuen Kirchenbestrebungen bei dem kalvinistisch-rationalistischen Johannes Althusius. Aber er vollzieht zugleich die Trennung zwischen der theologischen und philosophischen Betrachtung. Der Staat wird als rein weltlicher Verband von den Zwecken der religiösen Gemeinschaft gelöst, seine theokratische Bestimmung aufgehoben. Demgemäß wird auch der Mensch, sofern er Quelle des Staates ist, rein an sich betrachtet. Als solcher ist er mit dem Recht der „potestas sui ipsi", nämlich der „libertas animi et corporis" ausgestattet. Noch aber gelingt es Althusius nicht, auf dieser allgemeinen menschlichen Freiheit seine Gesellschaftsvertragslehre aufzubauen. Sein Gesellschaftsvertrag ist nicht eine gegenseitige Garantie angeborener Rechte, sondern der Gipfel seiner Lehre von dem Erwerb von Rechten[2]). Durch den Gesellschaftsvertrag erwirbt der Mensch neue, besondere Rechte, wie jedes Recht einem Vertrage entspringt. Wir sehen hier Althusius noch in der gleichen positiv-rechtlichen Anschauung befangen, die wir in seinen Ausführungen über den Ursprung der Herrschaft erkannten und die ihn in die Reihe der Monarchomachen einordnet. Durch seine Gesellschaftsvertragslehre vollendet er nur das Gefüge der monarchomachischen Ideen, ohne deren Boden zu verlassen. Durch seine Betrachtung des Staates und des Menschen an sich aber hatte er auch der Vertragstheorie den Weg gewiesen. In umfassender Weise wurden zuerst von Hugo Grotius die staatlichen Probleme ganz von der allgemeinen Beschaffenheit des Menschen her behandelt. Aber Grotius, der früher als Schöpfer der Vertragslehre galt, hat dem Gesellschaftsvertrage nur wenig Worte gewidmet[3]). Die überschwängliche Bewunderung, welche er bei seinen Zeitgenossen fand, beruhte vielmehr auf jener allgemeinen Betrachtung des Staatenlebens, vor allem seinem völkerrechtlichen Aufbau des Staatensystems, womit er die weltbürgerliche Sehnsucht der humanistischen Politiker bekräftigte. Als das eigentliche Haupt einer Gesellschaftsvertrags-

1) Lecky, a. a. O. S. 60. 2) Gierke, Althusius, S. 44.
3) Jellinek, a. a. O. S. 199 Anm. 3.

schule aber darf erst Hobbes betrachtet werden, ja streng genommen erst Pufendorf. Denn Hobbes gab mit seiner Vertragslehre zwar den mächtigen Anstoß, sein Gesellschaftsvertrag aber ist nur eine eigentümliche Verlegung des Herrschaftsvertrages in eine gegenseitige Einigung aller über die Unterwerfung unter einen Herrscher. Die Vertragschließenden sprechen zueinander die Worte: „I authorize and give up my right of governing myself to this man or this assembly of men, on this condition, that thou giveth up thy right to him and authorizeth all his actions in like manner“[1]). Wenn man es als ein Merkmal des Gesellschaftsvertrages ansieht, daß er eine Gesellschaft als fortdauernde Einheit schafft, so ist der Hobbessche Vertrag kein Gesellschaftsvertrag zu nennen. Denn die Paktierenden sind nach Hobbes nur in dem Augenblicke eine Einheit, in dem sie jenen einmütigen Unterwerfungsbeschluß fassen. Danach aber zerfällt ihre Einheit, um der Herrschaft Platz zu machen. In ihr bilden die Untertanen für sich keine Einheit, das Volk besitzt keine Persönlichkeit, nur durch den Herrscher ist es eins. Erst durch die zergliedernde Systematik Pufendorfs wird der Gesellschaftsvertrag in seiner selbständigen Sonderabsicht klar herausgestellt, wie er fortan in den Lehren der aufklärerischen Theoretiker Platz greifen sollte. Nicht nur, indem Pufendorf ihn scharf von einem besonderen Herrschaftsvertrage unterschied, sondern auch noch zwischen beide einen dritten Vertrag über die zu wählende Regierungsform einschob, wird die selbständige Geltung des Gesellschaftsvertrages und der durch diesen zu schaffenden Gesellschaft auf das stärkste betont. Im Gegensatz zu Hobbes hebt Pufendorf hervor, daß das Volk der Herrschaft keineswegs als bloße Masse begriffen werden dürfe, ja er geht so weit, es geradezu als die „civitas“ selbst zu bezeichnen[2]), womit er den Gegensatz zu Hobbes, welcher auf der Formel „rex vel civitas“ stand, aufs äußerste treibt.

Mit Pufendorf war der Sieg der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, vom „pactum unionis“ entschieden, die Gesellschaft als selbständige Einheit vor und neben der Herrschaft festgestellt. Noch aber stand sie nicht über der Herrschaft und begriff sie ein, wie es nach der Anthropologie, auf der jene Lehre ruhte, hätte sein müssen. Das Verhältnis von Herrschaft und Gesellschaft entsprach noch völlig dem Verhältnis von Herrschaft und Volk bei den Monarchomachen: der Herrscher gehörte der Lebenseinheit,

1) Jellinek, a. a. O. S. 201 Anm. 2.
2) Natur- und Völkerrecht, VII, 2, § 14.

die er regierte, nicht an. Er hatte ganz andere Absichten als das Volk und nur weil diese sich gegenseitig förderten, hatten beide einen Vertrag miteinander geschlossen, den Herrschaftsvertrag. Noch Friedrich der Große hebt als Rechtfertigungsgrund der Herrschaft die gegenseitige Nützlichkeit von Herrscher und Volk hervor. Überhaupt konnte, solange noch ein ursprünglicher Herrschaftswille vorhanden war, das Verhältnis der Herrschaft zu einer selbstbewußten Gesellschaft gar nicht anders denkbar sein. Auch die herrscherlichen Vertreter der Aufklärung hielten sich in diesem Punkte in den Bahnen Macchiavellis: Aufklärung der Untertanen wurde zum Gebot der politischen Klugheit. Es ist vielfach bemerkt worden, daß Friedrich der Große gerade in seinem aufgeklärtesten Werke, dem Antimachiavel, Macchiavelli mit macchiavellistischen Grundsätzen bekämpft, mehr die Dummheit als das Prinzip des Florentiners beleuchtet, wie es auch andere politische Gegenschriften zu dem „Principe" taten[1]). Der Gedanke der Interessenverschiedenheit bei gegenseitiger Nützlichkeit von Herrscher und Volk aber war mit der aufklärerischen Soziologie, welche auf der Zweckgemeinschaft aller Menschen beruhte, nicht zu vereinen. Sie mußte darauf ausgehen, den Herrscher in die dem allgemeinen Zwecke dienende primäre Gesellschaft einzubeziehen. Die ersten kräftigen Verfechter des Gesellschaftsvertrages, die Reformatoren, hatten diese Konsequenz auf kirchlichem Gebiete klar durchgeführt. Die sich selbst konstituierende Gemeinde sollte aus sich heraus die geistlichen Vorsteher wählen, die nur so lange im Amte blieben, als sie das reine Wort Gottes, das Gesetz der Gemeinde vertraten, also solange sie Mitglieder der Religionsgesellschaft waren[2]). Der Kalvinist Althusius hatte auch bereits auf staatlichem Gebiete den Ansatz zu einer gesellschaftlichen Betrachtung der Herrschaft gegeben. Die aus dem Gesellschaftsvertrage hervorgehende Einheit ist ihm ein „corpus symbioticum"[3]), dessen Seele die einheitliche, unteilbare und unveräußerliche Majestas, die Herrschaftsrechte dieses Ganzen über seine Teile begründet. Die Gesellschaft ist hier das Gesetzgebende, Souveräne, die Herrschaft nur ein Verwaltungsorgan gesellschaftlicher Angelegenheiten, der Herrscher ist der „summus magistratus". Als solcher hat er freilich eine potestas, aber nur eine potestas personalis gegenüber der potestas realis der Gesellschaft, welcher er dient. Obwohl hier die Primarität

1) R. von Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. Erlangen 1855, 3, 542 ff.

2) Ranke, a. a. O. 3, 71. 3) Gierke, Althusius, S. 161.

des Gesellschaftszweckes aufs höchste betont ist, so liegt doch hier noch keineswegs das Verhältnis von Gesellschaft und Herrschaft vor, wie es die Aufklärungsbewegung erstreben mußte. Nur scheinbar ist bei Althusius der Herrscher in die Gesellschaft einbezogen. In Wahrheit aber steht er der Gesellschaft fremd gegenüber, an die er nur durch einen Geschäftsvertrag gebunden ist. Den monarchomachischen Dualismus hat Althusius trotz seiner starken Gesellschaftsidee nicht zu überbrücken vermocht. Noch einmal machte Grotius den Versuch, in einer stark an Althusius erinnernden Form, aber ihn an Bestimmtheit noch übertreffend, wenn auch nur im Bilde. Wenn wir von diesem Bilde aus die Lebenseinheitlehre des Grotius deuten, so müssen wir ihn als den einzigen Denker anerkennen, der die Zugehörigkeit des Herrschers zur Lebenseinheit in jener Zeit gedanklich erfaßte. Indem er nämlich das Herrschen mit dem Sehen vergleicht, nennt er ein doppeltes Subjekt der Herrschaft: wie das Sehen bedingt ist durch den Leib überhaupt und durch das Auge im besonderen, so ruht die Herrschaft sowohl auf dem „subjectum commune", der civitas, als auch auf dem „subjectum proprium", dem Herrscher[1]). Dem Bilde gemäß gehört also der Herrscher zum Staat, wie das Auge ein Glied des Körpers ist. Grotius selbst aber weiß diese bedeutende, einzig dastehende Findung nicht festzuhalten. Sein eigentliches Staatsdenken ist beherrscht von dem Gedanken des Patrimonialstaates, von dem Gedanken also, daß Herrschaft und Staat zum erblichen Eigentum des Fürsten gehören, über das er eigenwillig verfügen kann. Damit sank denn auch des Grotius Versuch, den Dualismus von Herrscher und Volk aus der Volkssouveränitätslehre zu verbannen, wirkungslos dahin. Nur Becmann nahm die Unterscheidung des subjectum commune und proprium auf[2]). Als schädlich und überflüssig warf man sie sonst mit der Lehre von der potestas realis und personalis in einen Topf. Und auch die Theoretiker der Aufklärung, wie etwa Pufendorf, Alberti, Kestner, bekämpften sie und entschieden damit das Fortleben der monarchomachischen Auffassung des Verhältnisses von souveränem Volk und souveränem Herrscher in gegenseitiger Vertragsverbundenheit durch die ganze Aufklärungszeit. Es ist der aufklärerischen allgemeinen Jurisprudenz nicht gelungen, die Grundsätze ihrer allgemeinen Anthropologie in diesem wichtigen Punkte geltend zu machen.

Nicht von der systematischen Rechtslehre, von ganz anderer Seite wurde das Verhältnis des Herrschers zur Gesellschaft im Sinne

1) Gierke, a. a. O. S. 172. 2) Gierke, a. a. O. S. 175.

der aufklärerischen Menschheitslehre entschieden. Das Maßgebende war, daß sich das absolute Herrschertum selbst mit dieser Lehre erfüllte. Und zwar war es nicht so sehr die juristische Herrschaftsvertragslehre, die den Kern ihres Standpunktes bezeichnete, wie bestimmt auch etwa Friedrich der Große immer wieder sich zu ihr bekennt. Die Herrschaftsvertragslehre drängte immer mehr zum reinen Rechtsstaate, zur konstitutionellen Herrschaft, und nur insofern eine solche erstrebt wurde — auch Friedrich der Große machte vielfach ernst damit — mußte man notwendig auf dieser Lehre aufbauen. Die reine Lehre des aufgeklärten Absolutismus, d. h. also der Verbindung des unbeschränkten Herrschertums mit der Menschheitslehre der Aufklärung kann deshalb den Herrschaftsvertrag unmöglich als ein wesentliches Stück ihrer Herrschaftslehre betrachten.

Das Sicheinswissen mit allen Menschen und deshalb insbesondere mit allen Gliedern der Herrschaft ist der Punkt, auf dem die Freiheit des aufgeklärten Absolutismus beruht. Die erste Bedingung war, daß das Königtum aus seiner übermenschlichen Majestät in die Regionen der Menschlichkeit hinunterstieg. Mit aller Schärfe sprach Friedrich der Große es selbst aus: „Die Könige sind . . . . auch nichts anderes als Menschen, und alle Menschen sind sich gleich“[1]). Sie teilen alle Schwachheiten der Menschlichkeit[2]), „sie bringen ihre Verzagtheit oder Entschlossenheit, ihre Tatkraft oder Trägheit, ihre Laster oder Tugenden mit auf den Thron, wohin der Zufall der Geburt sie setzt“[3]). Der Thron erhebt ihn nicht zum Gott, nicht einmal zum Repräsentanten des Volkes[4]) in dem Sinne der Hobbesschen Formel, daß in dem Herrscher „tota civitas continetur“. Er bleibt ein einzelnes Glied der Menschheit, gleich dem geringsten seiner Untertanen[5]). Daß mit dieser Gesinnung nicht notwendig eine Abschwächung der Herrscheridee verbunden wurde, ist der Größe des Herrschers und Menschen zuzuschreiben, der diese Gesinnung zu vertreten sich zur Aufgabe stellte. Auf dem Grundgedanken der Aufklärung erhob Friedrich der Große das Herrschertum zu einer ganz neuen und eigentümlichen inneren Größe und führte damit zugleich die von uns verfolgten Lehren zu ihrer höchsten Möglichkeit lebendiger Gestaltung, aus welcher allein diese Lehren schließlich ihre volle Form erhielten.

Die Richtung des königlichen Denkens ging in ihm von vornherein darauf hinaus, jene Gleichheitsidee, die Menschlichkeit,

1) Die Werke Friedrichs des Großen, 7, 33. 2) a. a. O. 7, 77.
3) a. a. O. 7, 255. 4) a. a. O. 7, 235. 5) a. a. O. 7, 235.

nicht zu einem Prädikat des Herrschertums zu machen, sondern umgekehrt das Herrschertum als höchstes Merkmal des Menschseins, als reinste Erscheinung der Humanität zu erfassen, nicht den menschlichen König, sondern den königlichen Menschen im Herrscher zu erblicken. Der Adel des Menschen aber ruht nach Ansicht der Aufklärung in dem Handeln, das aus dem Sicheinswissen mit den Menschenwesen geboten ist. Je tiefer ein Mensch von diesem Wissen durchdrungen ist, desto höher ist sein Adel zu bemessen, und wer in diesem Bewußtsein Ruhe und Leben opfert, verdient allein den Namen des Helden. Auf dem Sicheinswissen ist denn auch die Würde des aufgeklärten Herrschertums begründet, sie ist weder eine göttliche noch eine ständische, sondern eine rein menschliche Würde. Der König ist der Mensch, welcher am mächtigsten von jenem Wissen ergriffen ist, d. h. der reinste Mensch[1]). Als solcher fühlt er die Leiden aller mit, und aus diesem Grunde allein entspringt sein Handeln, sein herrscherliches Wirken für andere. In diesem Grundmotiv finden wir das tiefste Wesen des aufgeklärten Herrschertums und sein sicherstes Unterscheidungsmerkmal. Sofern der Herrscher nicht jede Würdigkeit verlieren sollte, eine höhere Stufe einzunehmen und eine Krone zu tragen[2]), hatte er seine Handlungen immer inniger mit jenem Motiv zu verbinden. Er muß sich „den Zustand des armen Volkes oftmals gegenwärtig halten, muß sich an die Stelle eines Landmanns oder Fabrikarbeiters setzen und sich fragen: wenn ich in der Klasse dieser Bürger geboren wäre . . . was würde ich wohl vom Herrscher begehren?“[3]), denn: „sähen die Könige einmal ein schonungsloses Bild von all dem Elend des Volkes, es griffe ihnen ans Herz. Doch ihre Einbildungskraft ist nicht lebendig genug, sich all die Leiden, die an sie in ihrer Stellung gar nicht herankommen, in ihrer wahren Gestalt vorzustellen“[4]).

In dieser Gesinnung, welche die Würde des Herrscherseins nicht als erworbene, sondern als angeborene höhere Eigenschaft des Menschseins auffaßte, kraft deren ein Mensch, von dem Sicheinswissen mit den anderen tiefer als diese, ja allein von allen durchdrungen, alle ihre Leiden tragen muß, liegt aber zugleich der tiefste Grund für die schrankenlose Freiheit, den Absolutismus des aufgeklärten Herrschertums in seinem Handeln gegen die untertänigen Mitmenschen. Denn rein als Sich-wesens-eins-wissender lebt er ja

1) „Le plus humain à compatir à leurs infortunes.“ Oeuvres 8, 25.
2) Die Werke Friedrichs des Großen, 7, 113.
3) a. a. O. 7, 233. 4) a. a. O. 7, 113.

nicht in Lebenseinheit mit diesen, was ohne weiteres einleuchtet, wenn man bedenkt, daß die Untertanen keineswegs dieses Wissen zu haben brauchen. Ja die Aufklärung setzt geradezu voraus, daß sie es nicht haben, d. h. daß sie nicht aufgeklärt sind, sondern es erst werden wollen. So ist denn der Herrscher vollkommen schrankenlos in der Entwirkung jenes leidenden Sicheinswissens mit demselben Rechte, mit dem der sittlich wollende Mensch in seinen Handlungen ungebunden ist. Er muß für andere wirken. Demgemäß ist diese Freiheit auch kein Vorrecht des Inthronierten. Jeder Mensch hat sie, sofern er jenes Wissen hat, gleich welchem Blut oder Geschlecht er angehört, und auch die Grade der Freiheit entspringen dem Grade des Durchdrungenseins von jenem Wissen. Der alte Blutadel war in seinem ursprünglichen Werte bereits von dem rein merkantilen Absolutismus zerstört. Durch die Aufklärung wird er überlagert durch den menschheitlichen Wissensadel. Thron und Krone sind nicht Ursprünge freiheitlicher Vorrechte, sondern Zeichen des höchsten sittlichen Wissens und der höchsten sittlichen Freiheit. Der Herrscher ist „le plus humain", der höchste Mensch.

Auf dem Sicheinswissen Aller hatte, wie wir darstellten, die Aufklärung ihre Lehre von der Eigenliebe als Grundkraft des menschlichen Wollens aufgebaut, indem sie das Streben jedes einzelnen als allgemeinmenschliches Streben ansah. Diese eigentümliche Verbindung von Gattungsliebe und Eigenliebe hatte ihren Ausdruck im Gesellschaftsvertrage gefunden, durch den die individuellen Zwecke in einem Gesamtinteresse verwurzelt wurden. Die menschliche Freiheit war durch diesen Vertrag nicht eingeschränkt, sondern im Gegenteil erst wahrhaft möglich geworden, da in der Gesellschaft erst der Mensch sich als solcher ganz entfalten sollte. Je ausschließlicher der Mensch sich in den Dienst der Gesellschaft stellte, desto höher und freier wurde er. War es aber die Bestimmung des Menschen als Gesellschaftswesen zu wirken, so konnte er in diesem Wirken auch nicht gebunden sein. Auch hier erfüllte er ja eine sittliche Aufgabe, mußte er dem Wesen des Sittlichen entsprechend frei wirken. In der Tugend ist dem Menschen keine Grenze gesetzt. In dieser eigentümlichen Gestalt der aufklärerischen Ethik, dem Ineinssetzen von Sittlichkeit und Lebenseinheitdienst, welches seine harmonische Form in der also ganz und gar zeitgemäßen Kantischen Ethik fand, ist nun aber auch der zweite Grund für die aufklärerische Behauptung des herrscherlichen Absolutismus zu erblicken. Bei den systematischen Theoretikern dürfen wir freilich wiederum nach dieser Begründung

nicht suchen. Wie wir sahen, war es ihnen nicht gelungen, das Herrschertum aus der Lebenslehre der Aufklärung völlig zu erklären. Der Gedanke, daß der Herrscher im Interesse des Volkes wirke, ergab sich ihnen aus denselben Voraussetzungen, auf denen die monarchomachische Herrschaftslehre, insbesondere bei Althusius ruhte, aus der Tatsache eines Vertrages zwischen Herrscher und Volk, wobei der Herrscher nicht als Teil der Lebenseinheit, nicht als selbst zum Volk gehörig, sondern als souveräne Macht gegenüber dem Volk galt. Die aufgeklärten Theoretiker, welche den Absolutismus zu vertreten hatten, waren damit aber unrettbar dem Widerspruch verfallen, Ungebundenheit aus ursprünglicher Gebundenheit ableiten zu müssen. Ihre Versuche in dieser Hinsicht, auf die wir noch zu sprechen kommen, sind logisch sehr unbefriedigend. Sie betrachteten das Herrschertum noch zu sehr als ständische denn als menschliche Würde. Jene sittliche Erfassung des gesellschaftlichen Handelns aber konnte erst dann für die Freiheit des Herrschertums geltend gemacht werden, wenn das Herrschertum nicht vermenschlicht, sondern zu einem Prädikat des Menschseins selbst wurde, so daß „Herrscher" nur eine Bezeichnung des sittlichsten, d. h. sozialsten und damit notwendig des freiesten Menschen, Absolutismus also nur der Ausdruck des reinsten Menschseins war. Erst durch die Durchführung dieses Gedankens wurde der Herrscher in die Lebenseinheit einbezogen, wurde er zum Gesellschaftsglied, zum Bürger. Was Grotius in seiner Lehre vom subjectum commune und subjectum proprium vorgetragen hatte, gewann nun und zwar zum ersten Male mit Nachdruck und vollem Bewußtsein bei Friedrich dem Großen Geltung. So leitet er die Rechtfertigung seiner Regierung in dem Testament von 1769 bezeichnend genug mit einer Feststellung der allgemeinen Bürgerpflicht ein: „Unser Leben führt uns mit raschen Schritten von der Geburt bis zum Tode. In dieser kurzen Zeitspanne ist es die Bestimmung des Menschen, für das Wohl der Gemeinschaft, deren Mitglied er ist, zu arbeiten"[1]). An diese allgemeine Begründung schließt sich dann das Bekenntnis seines steten ernsten Bemühens, den Staat glücklich und blühend zu machen. Wir sehen hier die klare Bestätigung unserer Auffassung, nach welcher dem Aufklärer Herrschersein nur die höchste Qualität des Menschseins war: der König rechtfertigt sein Königtum, indem er nachweist, die „Bestimmung des Menschen" erfüllt zu haben. Schon aus diesen Sätzen ergibt sich unzweifelhaft, daß Friedrich sich selbst als Gesellschaftsmitglied

1) a. a. O. 7, 287.

weiß, fast bis zur Aufgabe des Herrschaftsbewußtseins. Doch diese Äußerungen sind nicht etwa vereinzelt, sie finden sich immer wieder in Friedrichs Schriften, sie gehören wesentlich zu seiner Staatsauffassung. Schon das Testament von 1752 läßt keinen Zweifel aufkommen, wenn es beginnt: „Die erste Bürgerpflicht ist, seinem Vaterlande zu dienen. Ich habe sie in allen verschiedenen Lagen meines Lebens zu erfüllen gesucht. Als Träger der höchsten Staatsgewalt habe ich die Gelegenheit und die Mittel gehabt, mich meinen Mitbürgern nützlich zu erweisen“[1]). Auf Grund seines Menschseins ist nun der Herrscher in die Gesellschaft einbezogen. Der noch bestehende Amtscharakter des Königtums ist nur ein Zufall, der als „Mittel“ zur Verwirklichung seiner Menschtumsbestimmung gilt. Auch in der Erwähnung der Herrschaftsübertragung kommt dies zu Wort, wenn es heißt, daß die Gesamtheit das Amt des Königtums „einem Bürger“[2]) gegeben, daß sie zum König einen „unter ihnen“[3]) ausgewählt und ihn „über seine Mitbürger“[4]) erhoben hätten. Ein echter König aber darf dieses Bewußtsein seines Bürgertums niemals verlieren, er muß es im Gegenteil zum Maß seiner Königshandlungen machen. So war der vorbildliche Trajan „der gleiche als Bürger wie als Kaiser“[5]). Ja der Herrscher muß als der reinste Mensch auch der reinste Bürger sein, da beides unlöslich verknüpft ist. Vor den übrigen Gesellschaftsmitgliedern zeichnet er sich durch sein tieferes Bewußtsein der Gesellschaftszugehörigkeit aus, und aus diesem tieferen sittlichen Bewußtsein fließt seine Freiheit im Handeln für sie.

Aber war die absolute Freiheit, die er durch das sittliche Wesen des Gesellschaftshandelns ohne Zweifel besaß, nicht durch das rechtliche Wesen der Gesellschaft aufgehoben? War der Herrscher Bürger, so hatte er gemäß der Anschauung über den Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft mit seinen Mitbürgern als Gleicher mit Gleichen den Gesellschaftsvertrag geschlossen. Diese Folgerung war unumgänglich, und wenn sie auch nirgends ausdrücklich gezogen wird, so lebt sie doch unverkennbar in dem Bewußtsein Friedrichs. Gerade durch den Gesellschaftsvertrag aber war die Handlungsfreiheit jedes Einzelnen nur insoweit für unantastbar erklärt, als er im Sinne der Gesamtheit handelte. Tat er dies nicht, so hatte er den Vertrag gebrochen. Der Vertragsbrüchige

1) a. a. O. 7, 117. 2) A un citoyen. Oeuvres 8, 25.
3) a. a. O. 8, 25. 4) Die Werke Friedrichs des Großen, 7, 228; 251.
5) a. a. O. 7, 190.

aber kann zur Einhaltung des Vertrages gezwungen werden[1]). So wird denn der sittliche Absolutismus zugleich zu einem rechtlichen. Aller Zwang, den der Herrscher auf die Untertanen ausübt, entspringt der Tatsache der Vertragsbrüchigkeit dieser Mitbürger gegenüber dem „pactum unionis". Dieses Zwangsrecht hat der Herrscher theoretisch keineswegs allein, als Gesellschaftsmitglied ist er den Untertanen gleichgeordnet, und sein Recht über andere ist das aller Gesellschaftler gegeneinander. Infolge des Gesellschaftsvertrages hat jeder das Recht, seinen säumigen Mitbürger zur Erfüllung seiner sozialen Pflichten zu zwingen. Daß aber die Einherrschaft trotzdem eintreten muß, beruht wiederum auf der theoretischen Voraussetzung der Aufklärer, daß der größte Teil der Menschen einer Gesellschaft unaufgeklärt, d. h. pflichtvergessen lebt. Von den wenigen wahrhaften Menschen und Bürgern ist der Herrscher der eine, welcher am tiefsten von dem Bewußtsein des Gesellschaftsvertrages und seiner darin versprochenen Pflichten durchdrungen ist. Er allein ist das tiefste Gewissen der Gesellschaft, der deshalb auch von seinem Recht über andere den freiesten Gebrauch macht.

Die ganze Freiheit des aufgeklärten Herrschers beruhte also in seinen Eigenschaften als Mensch und Bürger, nicht auf dem Königtum als Institution. Alle äußere Freiheit war nur als notwendiger Ausdruck der inneren gedacht. Damit aber verstehen wir klarer, was wir schon bemerkten, daß, wenn unbedingt der Gesellschaftsvertrag als historische Vergegenständlichung einer menschheitsphilosophischen Theorie, so doch nicht der Herrschaftsvertrag, als Spiegelung eines positiven Rechtsgeschehens, für die Begründung des aufgeklärten Absolutismus wesentlich sein konnte. Die Lehre vom Herrschaftsvertrage gehört, da sie notwendig auf Beschränkung der Herrschaft ausgeht, in eine theoretische Begründung des Konstitutionalismus, welcher allerdings auch durch die Aufklärung seine philosophische Grundlage erhalten hat, weshalb denn auch bei den aufgeklärten Absolutisten der Herrschaftsvertrag immer mit im Spiel ist, am stärksten gerade bei Friedrich dem Großen. Für die Freiheit des Herrschertums aber konnte er nichts beweisen. Die Anschauung von den einseitigen Verträgen, von einer bedingungslosen Verpflichtung des einen Teiles beider Vertragschließenden, woraus man die Herrschaftsvertragslehre in absolutistischem Sinne ausprägte, war eine rein formal-

1) Chr. Wolff, Grundsätze des Natur- und Völkerrechts. Abschnitt über die Verträge überhaupt.

juristische Angelegenheit, die nirgends mit der allgemeinen Theorie der Aufklärung sich verband.

Mit der Einbettung des absoluten Herrschertums in Gattung und Gesellschaft hatte sich seine Idee in ganz eigentümlicher Weise gewandelt. Sowohl der Absolutismus der Renaissance wie der theokratische Absolutismus war ganz auf das Individuum gestellt, dessen persönlich überlegene Kraft oder göttliche Erhabenheit. Alles in dem Bereich des Herrschers liegende, Dinge und Menschen, diente nur seinem individuellen Zwecke, wie wir es im ersten Teile unserer Darstellung ausführten. Das individuelle Herrschertum war von der Idee getragen, daß das Opfer von Tausenden gerechtfertigt sei, wenn es sich um das gehobene Leben eines einzelnen handelte. Der aufgeklärte Herrscher aber handelt niemals als einzelner, sondern immer als Angehöriger der Gattung und der Gesellschaft, immer also für andere. Dieses Handeln für andere hat darin seinen besonderen Sinn, daß diese anderen das Bewußtsein ihrer Gattungs- und Gesellschaftszugehörigkeit nicht haben, oder doch nicht stark genug, daß sie also nicht für andere handeln. So ist das Handeln des Herrschers ein stellvertretendes. Mit dem in ihm allein mächtig aufflammenden Menschheits- und Gesellschaftsgewissen ist er zugleich Bürge für das Glück seiner Mitmenschen, da ja Humanität und Glück des einzelnen, wie wir sahen, unlöslich verknüpft erschienen. Infolge seines tieferen Wissens trägt er die Verantwortung für das Leben aller, die um so schwerer lastet, je weniger diese den Herrscher als für sie Handelnden erkennen. Er sieht sich gegenüber einer „dummen Masse“[2]), einem „Tier mit vielen Zungen und wenig Augen“[3]), das nur durch Rücksichtslosigkeit zu seinem eigenen Ziele geführt werden kann. Der Herrscher „muß taub gegen das sein, was die Öffentlichkeit sagt und ihr nichtiges Urteil verachten. Wenn sie euch beschuldigt, geizig oder knauserig zu sein, was liegt daran? Sie urteilt nach falschen Begriffen und würde eure Ansicht teilen, wenn ihr eure Gründe bekannt wären. Man muß das einmal erkannte System befolgen, ohne sich durch das Gezirpe der Grillen oder das Gequake der Frösche von seinem Wege abbringen zu lassen“[4]). Es ist kein freudiges Bewußtsein der Freiheit, das hier aus dem Herrschertum spricht, vielmehr der niederbeugende Gedanke, daß der Absolutismus des Herrschertums nur die Folge menschlicher Not und Niedrigkeit ist. Die Verantwortung für andere liegt auf

1) Die Werke Friedrichs des Großen 5, 14.
2) a. a. O. 6, 83. 3) a. a. O. 7, 152.

dem Herrscher wie eine traurige Bürde. Dieses in den tiefsten gedanklichen Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus wurzelnde Gefühl gehört zur Düsterkeit des Königtums Friedrichs des Großen, die ihn am Ende sagen ließ, er sei müde, über Sklaven zu regieren.

Denn die Lebenseinheit auf das freie Wollen aller, auf die allgemeine Erkenntnis ihrer menschlichen Wesenhaftigkeit zu stellen und so einzelmenschliche Freiheit und staatliche Gebundenheit zu vereinen, war, wie wir fanden, der Kern aller aufgeklärten Staatsweisheit. Im aufgeklärten Herrscher, dessen Würde wir aus seinem tieferen Wissen dieses Zusammenhanges abgeleitet sahen, mußte deshalb das Streben, die Menschen zu dieser Weisheit zu erheben, um so lebendiger sein. Die Wissenschaft war nach unserer Darstellung im vorigen Teile als Hinleitung zu dieser Grunderkenntnis, dem Quell aller Tugend, für ungenügend erklärt. An ihre Stelle trat nun als ungleich stärkere Kraft das unmittelbare Vorbild des herrscherlichen Menschen. Von hier aus erst erhielt die Anschauung, daß der Herrscher seinem Wesen nach der reinste und höchste Mensch sei, ihre klarste Ausprägung. Es gebe nur eine Fürstenweisheit, erklärte Friedrich der Große: „sein Bestes zu tun und im Staate möglichst der Vollkommenste zu sein[1])". Der Herrscher müsse „seinem Volke das Beispiel der Weisheit geben", er müsse erzogen sein in den Tugenden des Herzens, „dankbar für geleistete Dienste, zärtlich gegen seine Freunde, voller Mitleid gegenüber dem menschlichen Elend, erfüllt von seelischem Schwung, von Edelmut, Hochherzigkeit und dem rühmlichen Ehrgeiz, der die edlen Geister treibt, ihresgleichen an Tugend zu überbieten, vor allem aber . . . . menschenfreundlich, mild, der Gnade zugänglich und tolerant"[2]). Wenn es schon nicht möglich sei, in dieser unvollkommenen Welt ein völlig vollkommenes Wesen zu finden, so sollte der Herrscher doch „am wenigsten Unvollkommenheiten besitzen"[3]). Ja, es wird mehrmals hervorgehoben, daß die hohen Tugenden selbst dann noch bei den Fürsten zu finden sein müßten, wenn sie vom übrigen Erdboden verschwunden wären[4]).

Wie aber der ganze Sinn des aufgeklärten Absolutismus in der Tatsache des stellvertretenden Handelns für andere begründet lag, so mußten denn auch alle herrscherlichen Tugenden an diesem Punkte zusammenströmen. Der selbstlose Eifer im Dienste der Gattung und Gesellschaft war die mittelste Tugend allen Herrscher-

1) a. a. O. 7, 108. 2) a. a. O. 7, 189. 3) a. a. O. 7, 192.
4) a. a. O. 3, 64; 5, 178; 7, 72.

tums, von der aus alle anderen Tugenden erst ihren Wert empfingen. Durch die Verwirklichung dieser eigensten Herrschertugend faßte der Herrscher die oberste Menschheitsforderung, wie sie sich aus der allgemeinen Anthropologie ergab, in das lebendige Vorbild eines neuen Heldentumes. Von dem „falschen Heroismus der früheren Schreiber, der in dem blutigen Ehrgeiz und der unversöhnlichen Rachsucht besteht“[1]), glaubte man sich endlich erlöst. Den antiken Helden, „die doch nur ihrer Leidenschaft folgten und sinnlose Taten begingen“[2]), ward nun der wahre Held, dessen Taten aus Menschlichkeit und Pflichtbewußtsein entspringen, entgegengestellt. Denn „eine heroische Handlung“, so urteilte man, „kann nicht die Ehre desjenigen, der sie tut, zum Gegenstand und Endzweck haben, und muß sich notwendig auf das Interesse und den Vorteil anderer, die nicht er sind, beziehen. . . .[3]). Die Tapferkeit wird nicht lobes- und achtungswürdig als durch eine höhere Tugend, die sie braucht und leitet. . . Diese Tugend ist bei den Helden die Liebe der Menschen überhaupt oder die Menschenfreundlichkeit“[4]). Der Held handelt niemals als einzelner, niemals aus einer selbstischen Urnot, sondern immer als Gesellschafter, immer aus einer allgemeinen Pflicht. Die Erfüllung der Pflicht ist die höchste Tugend des Helden. Aus Pflicht opfert er seinen Vorteil anderen auf und befördert ihre Glückseligkeit[5]). „Für ihn ist nichts gefährlicher als der Sprung über die Grenzen der Pflicht. Dem Wohl der Menschen hat er seine Arbeit und sein Leben geweiht. . . . Seine Pflicht ist so weit als das allgemeine Beste, aber das allgemeine Beste macht auch seine Grenzen, die er niemals überschreiten will“[6]).

Die Bindung des Heldentums an die Erfüllung der Pflicht, welche die Zugehörigkeit zu einer geselligen Verbindung auferlegt, ist das stärkste Zeugnis für den Lebenseinheitwillen der Aufklärung. Das aufgeklärte Herrschertum, das sich aus seiner Idee heraus notwendig zu diesem Heldentum erhob, gab damit zugleich dem Willen zu einer Einheit gleichgeordneter Glieder den stärksten Ausdruck. Der Herrscher, sofern er Held war, gehörte keinem besonderen Stande an, er war gerade als solcher von der Gleichheit mit anderen in seiner Eigenschaft als Glied der Lebenseinheit besonders erfüllt. Gerade er zeigte durch vorbildliches Tun, wie diese Eigenschaft die edelste und höchste des Menschen schlechthin sei, der gegenüber alle Unterschiede von Stand und Fähigkeit für sich

1) Terrasson, a. a. O. Vorrede.
2) Terrasson, a. a. O. 2, 336.
3) Terrasson, a. a. O. 1, 218.
4) Terrasson, a. a. O. 2, 447.
5) Terrasson, a. a. O. 2, 458.
6) Terrasson, a. a. O. 2, 336.

betrachtet in zweite Linie rückten. Die Lebenseinheit, Menschheit, Staat, Vaterland gab allem Handeln das Maß, und in dieser Hinsicht unterschied sich der Herrscher von keinem seiner Untertanen. In dem Lichte der Aufklärung war die eigentliche Herrschaft verblaßt. Sie wurde überwölbt durch die höhere Idee der Gemeinschaft, deren Träger nun gerade das Herrschertum wurde. „Vaterlandsliebe vor allem soll den Fürsten beseelen, und sein ganzes Sinnen und Trachten soll einzig darauf ausgehen, Nützliches und Großes für das Wohl des Staates zu wirken. Diesem Ziel soll er seine Eigenliebe und alle seine Leidenschaften zum Opfer bringen“[1]). Er muß immer „den Blick auf das Ganze richten“ und „sein eigenes Ich hinter den einen Gedanken an das Staatswohl zurücktreten lassen“[2]). An diesem Punkte verband sich die ursprüngliche Staatsleidenschaft und heldische Art Friedrichs vollkommen harmonisch mit den Forderungen der aufklärerischen Lehre von der menschlichen Bestimmung. Und mehr als die Theoretiker des Gemeinschaftswirkens tat er für die Erweckung und Verbreitung der sozialen Gesinnung, indem er die Tugend mit dem Glanze des Ruhmes verband. „Das wahre Verdienst eines guten Fürsten“, so erklärte er, „ist seine treue Hingabe an das allgemeine Wohl, die Liebe zum Vaterlande und zum Ruhme. Ja zum Ruhme! Denn der glückliche Instinkt, der den Menschen drängt, sich einen Namen zu machen, treibt ihn in Wahrheit auch zu Heldentaten. Er ist die Kraft, welche die Seele aus ihrer Trägheit erweckt und sie zu nützlichen, notwendigen und edlen Taten begeistert“. Der Ruhm des Helden, des im Dienste der Gemeinschaft wirkenden, d. h. tugendhaften Täters, ist „für den Herrscher noch viel wertvoller als der höchste Gipfel der Erhabenheit und die größte Machtentfaltung“[3]). Denn durch ihn erweist er sich allein als Erfüller seiner Menschheitsaufgabe. Er weiß: „Die echte Ruhmesliebe ist die Triebfeder aller Heldentaten und alles Nützlichen, was auf Erden geschieht. Warum ließe sich ein Mensch wohl im Dienste des Vaterlandes töten, wenn nicht, um das Lob der Überlebenden zu ernten? . . . Der Wunsch, sich unsterblich zu machen, ist die Triebfeder unserer Anstrengungen und unserer edelsten Taten“[4]). So wird für den aufgeklärten Herrscher Friedrich der Ruhm zum menschheitlichen Erziehungsmittel, zum Hebel des sittlichen Lebens. „Welches auch immer die Triebfeder sei, der Vorteil der Menschheit gebietet, alle Mittel zu benutzen, die zur

1) Die Werke Friedrichs des Großen, 7, 52.
2) a. a. O. 7, 111. 3) a. a. O. 7, 167. 4) a. a. O. 5, 212 f.

Besserung des Menschengeschlechts und zur Zähmung des wildesten aller Tiere, Mensch genannt, dienen. Man muß den Sinn für den Ruhm erwecken und anspornen und die Welt unaufhörlich dazu ermuntern“[1]). Und, so ruft er aus, „wehe den Großen, die für diesen Stachel unempfindlich sind“[2]). Denn sie, die menschlichen Vorbilder, die nur insofern Herrscherwürde haben, als sie Menschheitswürde verkörpern, sie, die stellvertretend für ihre Mitmenschen handeln, müssen von der Schwungkraft des edlen Ruhmes ganz beseelt sein. Von ihnen aus muß sie die Gemeinschaft ergreifen, alle ihre Gemüter mit der Begierde, für das Ganze zu wirken erfüllen, ihre Hingabe für den Staat zu einer Tat ihrer freien Wahl erheben. So muß es die höchste Sorge des Herrschers sein, „die Werkzeuge des Ruhmes in seinen Händen nicht stumpf werden zu lassen“[3]). Durch Ehrung und Belohnung des Verdienstes muß er in allen den glühenden Willen zum Ruhme anfachen. „Lohn und Strafe, Lob und Tadel, zur rechten Zeit angewandt, verwandeln den Geist der Menschen und erfüllen sie mit Gesinnungen, die man ihnen im rohen Naturzustande nicht zugetraut hätte. Kommen dann noch große Beispiele von Tapferkeit hinzu, . . . die ihre Bewunderung erregen, so ergreift Wetteifer alle Herzen. Einer will es dem anderen zuvortun, und gewöhnliche Menschen werden zu Helden . . . Im alten Rom waren die Bürger- und Mauerkronen und vor allem die Triumphe ein Ansporn für alle, die auf solche Ehren Anspruch erheben konnten“[4]). Rom war es, und gerade das republikanische Rom, wo eben alle Taten im Dienste der Gemeinschaft standen, mit seinem opferfreudigen und ruhmstrahlendem Heldentum, mit dessen Vorbild Friedrich die aufklärerische Forderung der Sozialität aufhöht zu einem Gipfel, der uns zeigt, welches Leben blaß und starr scheinende Lehren durch die Wucht und Leidenschaft einer großen Seele zu empfangen fähig sind. Während alle Aufgeklärten in China die Verbildlichung ihres Denkens begeistert ergreifen[5]), wendet Friedrich sich überlegen nach einer anderen Seite und reißt einen stärkeren Kern in die Schalen allgemeiner Lehren, sie ausweitend zu höchster Größe. Er hat die aufklärerische „Tugend“ mit dem Sinn der römischen „virtus“ erfüllt, und dies war möglich, weil,

1) a. a. O. 5, 213. 2) a. a. O. 5, 213. 3) a. a. O. 6, 4.
4) a. a. O. 2, 213.
5) Vgl. F. Andreae, China und das 18. Jahrhundert. Grundrisse und Bausteine, zusammengetragen zu den Ehren G. Schmollers, Berlin 1908, und A. Reichwein, China und Europa. Berlin 1923.

wie wir sahen, in der aufklärerischen Menschlehre Tugend untrennbar an das Handeln im Sinne einer Lebenseinheit geknüpft war.

Die Freiheit, zu welcher der aufgeklärte Absolutismus seine Untertanen erheben sollte, die Freiheit in der Hingabe an das öffentliche Wohl, konnte niemals dazu führen, das Herrschertum, ja sogar nicht den Absolutismus aufzuheben. Denn die Gleichheit aller, welche durch die restlos durchgeführte Freiheit aller sich ergibt, die Gleichheit nämlich in ihrem sittlichen Willen zur Gemeinschaft, welcher all ihr Handeln bedingen soll, schließt die Verschiedenheit der Kraft, mit der man dem Ganzen dient, nicht aus, ja macht sie erst vollkommen wirksam. Ist der sittliche Wille in allen immer lebendig, so ordnet sich die Gemeinschaft notwendig nach dem Geiste, in welchem sich dieser gemeinsame Wille mit der reichsten Fähigkeit, ihn zu verwirklichen, verbindet. So wird auf der höchsten Stufe des aufgeklärten Absolutismus das Herrschertum, rein auf die höchste Fähigkeit gestellt, den gemeinsamen sittlichen Willen zu verwirklichen, zum Ordnungsprinzip einer gemeinschaftlichen Lebenseinheit. Nur das Einherrschertum kann diese Aufgabe erfüllen, denn nur die Einheit ist ganz geschlossen, deren Bindungen sich in einem Kopfe verknüpfen. Nur ein Einzelner vermag einen Staat mit sicherer Hand zu leiten[1]). Denn die Regierung, welche die Ordnung bestimmt, durch welche die Lebenseinheit allein erhalten und gestärkt wird, „muß ein ebenso festgefügtes System haben, wie ein philosophisches Lehrgebäude“[2]), und „so wenig Newton in gemeinsamer Arbeit mit Leibniz und Descartes sein Gravitationsgesetz hätte entdecken können, so wenig kann ein politisches System aufgestellt werden und sich behaupten, wenn es nicht aus einem einzigen Kopfe hervorgeht. Es muß aus dem Geiste des Herrschers entspringen, wie die gewaffnete Minerva aus Jupiters Haupt“[3]). So ist der Herrscher als Ordnungsprinzip, ohne die keine Einheit besteht, als einheitsstiftende Kraft, Herz, Hirn und Seele des Staates. Von ihm geht „alle Kraft im Staatskörper aus. Scheidet er aus dessen Mittelpunkt, so werden notwendigerweise die Glieder verkümmern“[4]). Die ganze Leidenschaft eines ursprünglich herrscherlichen Willens gewinnt hier ihren Raum. Im Bilde des Wagenlenkers beim olympischen Wettkampf sieht sich der Herrscher, die Glieder der Staatsverwaltung lenkend, „in geradegestreckter Flucht, Stirn an Stirn wie das Viergespann, das mit gleicher Wucht und gleicher Schnelle die vorgezeichnete

1) Die Werke Friedrichs des Großen, 7, 164.
2) a. a. O. 7, 153. 3) a. a. O. 7, 165. 4) a. a. O. 7, 12.

Bahn zum Ziele durchmaß und seinem Lenker den Sieg gewann“[1]). Aber diese hemmungslose lebendige Bewegung der Gemeinschaft beruht in der höchsten Vollendung des aufgeklärten Absolutismus nicht mehr auf der Macht des persönlichen Herrschertums, nicht mehr auf erzwungener Untertänigkeit der Glieder, sondern auf der Freiheit begeisterter Hingabe an die sittliche Forderung der Gemeinschaft, in der Herrscher und Untertanen eben als moralische Personen, als Menschheitsträger, eins und gleich sind und in dieser Hinsicht die alte Zweiheit von Herrscher und Volk dahinfällt, so daß nur noch eine in ihrer Sittlichkeit verbundene souveräne Gesamtheit bleibt, innerhalb welcher der Herrscher, wie alle, nicht als Einzelwesen schlechthin, sondern als gleichgeordnetes Lebenseinheitglied gilt. Nur indem er als solches, als sittlicher Wille wirkt, ist er frei, ist er absolut, und auch alle Handlungen der Untertanen erwirkt er von ihnen nicht als Untertanen, als unter Zwang Stehenden, sondern als Gemeinschaftswesen aus freiem Wollen, aus Erkenntnis ihrer sittlichen Bestimmung. So war der neuzeitliche individuelle Freiheitswille mit dem neuzeitlichen absolutistischen Staatswillen in der Theorie des aufgeklärten Absolutismus vollkommen vereint. Mit höchster Klarheit faßte Friedrich der Große diese Bedeutung seiner Herrschaftsauffassung gegenüber dem personellen, zwangsmäßigen Absolutismus in die Sätze zusammen, die zugleich die Überlegenheit dieser Auffassung kraftvoll und stolz hervorheben sollen: „Ich leugne nicht, daß auch die Furcht unter gewissen Umständen sehr wirksam sei, aber ich bin der Meinung, daß ein Fürst, dessen Politik ist, Furcht zu erregen, zuletzt nur über Sklaven herrschen würde und deshalb darauf verzichten müsse, von seinen Untertanen irgendetwas Großes zu erwarten. Denn, was aus Furcht geschieht, trägt den Stempel der Niederträchtigkeit, und die größten Taten der Geschichte sind das Werk der Liebe und der Hingebung“[2]).

1) a. a. O. 7, 165.

2) Antimachiavel, Kap. 17. — Bluntschli, Friedrich der Große in seiner staatswissenschaftlichen Bedeutung. Westermanns Monatshefte, 1861, S. 38.

Literaturnachweis.

I. Quellen.

Sie umfassen den Zeitraum von 1650—1750.

Th. Hobbes, Elements of law, nature and politic. London 1650.
— Leviathan, daselbst 1651.
R. Scharrockius, De officiis secundum ius naturale. Oxford 1660.
G. W. Leibniz, Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae. 1667.
— Bruchstück über das Naturrecht, bei Guhrauer, Leibniz, deutsche Schriften, 1, 414.
— Principes de la nature et de la grâce (opera omnia phil. ed. Erdmann, 2, 38/39).
— Observationes de principio iuris, 1670.
— Initium institutionum iuris perpetui (bei Mollat, Rechtsphilosophisches aus Leibniz' Schriften).
— Tabulae duae disciplinae iuris naturalis et gentium (Mollat).
— De tribus naturalis et gentium gradibus (Mollat).
— Iuris et aequi elementa (Mollat).
— De iustitia (Mollat).
— De legum interpretatione, rationibus, applicatione, systemate (Mollat).
— Axiomes ou principes du droit (Mollat).
— Méditation sur la notion commune de la justice (Mollat).
V. L. von Seckendorff, Teutsche Reden, Nr. 50.
B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus. Hamburg 1670.
— Tractatus politicus. Hamburg 1670.
Mevius, Prodromus iurisprudentiae gentium communis. Stralsund 1671.
R. Cumberland, Disquisitio philosophica de legibus naturae. London 1672.
S. Pufendorff, De iure naturae et gentium. Lund 1672.
— Dissertatio de obligatione erga patriam, 1663.
— De habitu religionis christianae ad rem publicam. Bremen 1687.
U. Huber, De iure civitatis, 1674.
V. Alberti, Compendium iuris naturalis orthodoxae theologiae conformatum. Leipzig 1687.
J. L. Praschius, Designatio iuris naturalis ex disciplina christianorum. Ratisb. 1688.
— De lege caritatis commentatio, 1688.
— De caritate liber.
J. Locke, Two treatises on government. London 1690.
O. H. Becker, Ius mundi seu vindiciae iuris naturalis, 1690.
Müldener, Positiones inaugurales. Halle und Magdeburg 1692.

V. Placcius, Accessiones iuris naturalis, privati et publici. Hamburg 1695.
Sidney, Discourses concerning government (deutsch Leipzig 1793), 1698.
S. Cocceji, Disputatio de principio iuris naturalis unico, vero et adaequato. Frankfurt a./O. 1699.
— Novum systema iustitiae naturalis et romanae, 1740.
— Grotius illustratus, 1744.
J. G. Wachler, Origines iuris naturae. Berlin 1704.
H. E. Kestner, Jus naturae et gentium. Rinteln 1705.
— Compendium iuris universalis. Rinteln 1707.
Chr. Thomasius, Fundamenta iuris naturalis et gentium — deutsch 1709 — Halle und Leipzig 1705.
— Historia iuris naturalis. Halle 1719.
J. H. Boehmer, Introductio in ius publicum universale. Prag 1709
N. H. Gundling, Ius naturale et gentium. Halle und Magdeburg 1714.
— Ausführlicher Diskurs über das Natur- und Völkerrecht. Frankfurt und Leipzig 1734.
H. Cocceji, Prodromus iuris gentium. Frankfurt a./O. 1719.
J. B. Vico, De universi iuris uno principio et fine una. Neapel 1720.
Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderlich des gemeinen Wesens. Halle 1721.
— Grundsätze des Natur- und Völkerrechts.
— Ius naturae methodo scientifica pertractatum. Frankfurt und Leipzig 1740/50.
— Institutiones iuris naturae et gentium. Halle 1750.
A. F. Glafey, Vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft. Leipzig 1739.

Dazu tritt eine Reihe von Werken allgemeineren Gehalts, die aus der Arbeit und den Anmerkungen leicht zu ersehen sind. Schließlich müssen die Werke Friedrichs des Großen, auf den die Arbeit hinstrebt, hier besonders genannt werden. Vor allem der Antimachiavel, die politischen Testamente, der Brief über die Vaterlandsliebe und der Aufsatz über Regierungsformen und Herrscherpflichten.

II. Darstellungen.

1) R. von Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. Erlangen 1855.
2) L. Gumplowicz, Geschichte der Staatstheorien, 1905.
3) A. H. C. Heeren, Über die Entstehung der politischen Theorien, 1803.
4) F. von Raumer, Über die geschichtliche Entwicklung von Recht, Staat und Politik. Leipzig 1832.
5) J. Fehr, Entwicklung und Einfluß der politischen Theorien. Innsbruck 1854.
6) F. J. Stahl, Die Philosophie des Rechts, 3. Aufl. Leipzig 1854.
7) G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl. Berlin 1905.
8) G. Jaeger, Der Ursprung der modernen Staatswissenschaften. Archiv für Geschichte der Philosophie 14, 4 (1901).
9) F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation. Leipzig 1848/52.
10) M. J. Matter, Histoire des doctrines morales et politiques des deux derniers siècles. Paris 1836.
11) P. Janet, Histoire de la science politique, 2. Aufl. Paris 1873.
12) F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855.

13) J. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, 1864.
14) — Geschichte der neueren Staatswissenschaften, 3. Aufl. München 1881.
15) O. Gierke, J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2. Aufl. Breslau 1902.
16) — Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 4. Berlin 1913.
17) K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. Breslau 1916.
18) F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München und Berlin 1925.
19) F. Wolters, Die Begründung des Absolutismus im 16. und 17. Jahrhundert. Grundrisse und Bausteine, zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers. Berlin 1908.
20) K. Vorländer, Von Macchiavelli bis Lenin, 1925.
21) P. R. Rohden, Die Hauptprobleme des politischen Denkens von der Renaissance bis zur Romantik, Einzelschriften zur Politik und Geschichte, hrsg. von Roesler, 10. Schrift. Berlin 1925.
22) F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter. Historische Zeitschrift, Bd. 36 (1876).
23) C. von Stachau-Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius. Leipzig 1848.
24) A. Mühlmeister, Hugo Grotius und Thomas von Aquin, ungedruckte Dissertation. Marburg 1922.
25) E. Wolf, Grotius, Pufendorf, Thomasius, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen 1927.
26) W. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von F. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie, Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen. Leipzig 1890.
27) — Larochefoucauld und Mandeville. Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen. Leipzig 1890.
28) F. X. Funk, Die Auffassung des Begriffes der Polizei im vorigen Jahrhundert. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 19 und 20 (1863/64).
29) A. Dock, Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich dem Großen. Straßburg 1897.
30) E. Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Historische Zeitschrift, Bd. 106.
31) — Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften, Bd. 1. Tübingen 1912.
32) Treumann, Die Monarchomachen, 1895.
33) H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868.
34) M. Wieser, Deutsche und romanische Religiosität; Fénelon, seine Quellen und seine Wirkungen. Berlin 1919.
35) K. Borinski, Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland. Halle 1894.
36) A. Haas, Über den Einfluß der epikuräischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts. Berlin 1896.
37) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 20 u. 21 (1905).

38) P. Henry, Das Leben Calvins. Hamburg 1844.
39) Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900.
40) F. Tönnies, Thomas Hobbes.
41) H. von Treitschke, Pufendorf. Historische und politische Aufsätze, 1887.
42) P. Meyer, S. Pufendorf. Abhandlungen zu Jahresberichte der Fürsten- und Landesschule Grimma, 1894.
43) H. Breßlau, Pufendorf. Allgemeine deutsche Biographie.
44) B. A. Wagner, Chr. Thomasius. Berlin 1872.
45) Luden, Chr. Thomasius nach seinem Leben und Werken. Berlin 1805.
46) A. Nicoladoni, Chr. Thomasius. Berlin 1888.
47) Dernburg, Thomasius und die Stiftung der Universität Halle. Halle 1865.
48) F. Frensdorff, Halle und Göttingen. Göttingen 1894.
49) F. M. Schiele, Aus dem Thomasischen Collegio. Preuß. Jahrbücher, Bd. 114 (1903).
50) L. Feuerbach, Pierre Bayle. Stuttgart 1905.
51) Guhrauer, G. F. W. von Leibniz.
52) D. F. Strauß, Voltaire.
53) G. Brandes, Voltaire in seinem Verhältnis zu Friedrich dem Großen und Rousseau. Berlin 1909.
54) R. Mayr, Voltaire als Nationalökonom und Politiker. Jahresbericht des Vereins der Wiener Handelsakademie, 1881.
55) E. Spieß, Eduard Weigel, der Lehrer von Leibniz und Pufendorf. Leipzig 1881.
56) W. Frauendienst, Chr. Wolff als Staatsdenker. Historische Studien, Bd. 171. Berlin 1927.
57) P. Ssymank, Das Bild des vollkommenen Herrschers nach der Anschauung Ludwig XIV. Historische Vierteljahrsschrift, Bd. 2, 1899.
58) R. Koser, Geschichte Friedrichs des Großen.
59) — Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte. Historische Zeitschrift, Bd. 61 (1889).
60) E. Zeller, Friedrich der Große als Philosoph. Berlin 1886.
61) E. Kühnemann, Friedrich der Große als Philosoph. Aus dem Weltreich deutschen Geistes, 1925.
62) J. Bluntschli, Friedrich der Große in seiner staatswissenschaftlichen Bedeutung. Westermanns Monatshefte, 1861.
63) O. Klopp, Der König Friedrich II. von Preußen und die deutsche Nation. Schaffhausen 1860.
64) L. Häusser, Zur Beurteilung Friedrichs des Großen. Heidelberg 1862.
65) E. Cauer, Zur Geschichte und Charakteristik Friedrichs des Großen, 1883.
66) H. Fechner, Ursprung, Wesen und Bedeutung der Philosophie Friedrichs des Großen. Historisches Taschenbuch, 1891.
67) M. Fleischmann, Friderizianischer Sozialismus. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Bd. 6.
68) H. Droysen, Friedrich Wilhelm I., Friedrich der Große und der Philosoph Chr. Wolff. Forschungen zur brandenburgisch-preußischen Geschichte, Bd. 23.
69) H. Pigge, Die Staatstheorie Friedrichs des Großen. Festgabe für H. Finke. Münster 1904.
70) F. Linz, Friedrich der Große und Voltaire. Hamburg 1897.

71) J. Vahlen, Friedrich der Große und d'Alembert. Studien der Akademie der Wissenschaften. Berlin 1898.
72) K. Biedermann, Friedrich der Große und sein Verhältnis zur Entwicklung des deutschen Geisteslebens.
73) Madsack, Der Antimacchiavel.
74) H. Diehls, Maupertius und Friedrich der Große.
75) A. Brückner, Peter der Große, 2. Aufl. Berlin 1888.
76) Waliszewski, Pierre le Grand, deutsch von Bolin. Berlin 1898.
77) A. Brückner, Katharina II. Berlin 1883.
78) Bilbassow, Geschichte Katharinas der Zweiten. Berlin 1891/93.
79) Wendrinsky, Joseph II. Wien 1880.
80) Lustkandl, Die josephinischen Ideen und ihr Erfolg. Wien 1881.
81) Duhr, Pombal. Freiburg 1891.
82) Arnheim, Struensee. Velhagen und Klasings Monatshefte, 1907/08.
83) Bartoli, Histoire de Pascal Paoli. Bastia 1891.
84) Rinaldi, Beccaria. Wien 1865.
85) W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen. Gesammelte Schriften, Bd. 2. Leipzig und Berlin 1914.
86) — Das Zeitalter Leibnizens. Gesammelte Schriften, Bd. 3.
87) F. Günther, Die Wissenschaft vom Menschen, ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des Rationalismus.
88) E. Troeltsch, Artikel „Aufklärung" in „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 1890—1913.
89) Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Deutsche Ausgabe. Charlottenburg 1853/55.
90) B. Bauer, Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Charlottenburg 1843/44.
91) G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen 1841.
92) H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1854/81.
93) Noak, Freidenker in der Religion. Bern 1853/55.
94) J. Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von 1681—1781. Leipzig 1862/63.
95) K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, 1854/80.
96) Gfrörer, Geschichte des 18. Jahrhunderts. Schaffhausen 1862/84.
97) Oncken, Das Zeitalter Friedrichs des Großen. Berlin 1881.
98) A. Dove, Das Zeitalter Friedrichs des Großen und Joseph II., 1883.

Namenverzeichnis.

Abälard 3.
Aeneas Silvius 109.
Alberti 79, 114.
Althusius 23 Anm. 2, 24, 25, 37, 44, 111, 113 f.
Alexander 34.
Amalrich von Bène 3.
Aristoteles 17, 36.
Arnisaeus 6 Anm. 4.
Augustin 41, 42.

Barclay 19, 31, 51, 55.
Baxter 74 Anm. 2.
Bayle 54, 55 ff., 61, 69 f., 71, 72.
Becmann 114.
Blount 67 f., 69, 71, 72.
Boccalini 5.
Bodin 6, 8, 24, 31, 37.
Bolognetus 55.
Bolingbroke 73.
Bonaventura (Federico) 6 Anm. 2.
Bouhours 91.
Bourignon 45, 49.
Brown 45, 49, 61, 69 Anm. 1.
Brutus (Humanist) 37.
Buchanan 20.

Cäsar 34.
Calvin 20, 23, 50, 62.
Charron 38, 39, 40, 41, 44, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 82.
Chiaramonti 6.
Christus 52, 62, 77, 78, 91.
Cicero 30, 61.
Clauberg 43.
Cudworth 73.
Cumberland 73 ff., 78, 81 f.
Colbert 19.
Cordemoy 43.
Cromwel 22, 55.

David von Dinant 3.
Descartes 42 f.

Engelbert von Volkersdorf 109.
Epaminondas 34.
Erasmus 35.

Fénelon 84.
Foigny 44, 45, 49.
Franck 51, 52, 60.
Friedrich Wilhelm I. 19, 97.
Friedrich der Große 56, 68, 94, 101, 102 f., 113, 115 f., 118 f., 120, 121 f., 124 ff.

Gassendi 66.
Geulincx 43.
Gracian 41 Anm. 2, 67, 90.
Gregor VII. 3, 13, 15.
Grotius 53 Anm. 2, 66, 77, 111, 114, 118.

Harrington 111.
Hemming 52.
Herbert von Cherbury 54, 59 f., 62.
Hertius 24 Anm. 1.
Hobbes 8 Anm. 1, 60, 66, 112.
Hooker 110.
Horn 6 Anm. 4, 7, 8.

Jacob I. 9.
Jacob II. 110.
Jansen 41.
Johann von Paris 4 Anm. 1, 109.
Johann von Salisbury 16 Anm. 1.

Kant 59.
Keßler 6 Anm. 1 u. 3, 7 Anm. 2.
Kestner 114.
Knox 21.

La Boétie 37, 38.
Labruyère 68 f.
Lambert 110.
Lamothe le Vayer 57.

Languet 21.
La Rochefoucauld 68 f.
Lebret 6 Anm. 5.
Leibniz 43, 44 Anm. 1, 56, 57 Anm. 1, 84 ff.
Locke 110.
Ludwig II. (Kaiser) 14.
Ludwig XIV. 42, 94.
Luther 6 Anm. 8, 7 Anm. 1, 19, 50.

Macchiavelli 5, 6 Anm. 8, 7 Anm. 2, 67, 110, 113.
Mandeville 70 f., 72, 83.
Manegold von Lautenbach 13 Anm. 2, 15.
Manwaring 8 Anm. 4.
Marsilius von Padua 17, 18, 24. Anm. 1, 109.
Melanchthon 51.
Mersenne 54.
Mevius 58, 95.
Montaigne 33 ff., 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44 Anm. 1, 49, 53, 54, 55, 59, 60, 67, 82.
Mudt 51.

Newton 73.
Nicolaus von Cues 17.
Nietzsche 33, 68.

Parker 73 Anm. 2.
Pascal 68.
Penn 58.
Placcius 78.
Platon 30.
Praschius 77 f.
Pufendorf 66, 67, 79, 80, 81, 92, 112, 114.

Rachel 77, 78.
Realis de Vienna 69 Anm. 2, 99.
Rossäus 20, 37.
Roszelin 3.

Salmasius 18.
Salomonius 30.
Seneca 30, 62.
Seneca (Patricius) 109.
Shaftesbury 81 ff.
Sidney 110.
Sozzini 52.
Spinosa 60, 66.
Swift 69 Anm. 3.

Telesio 65.
Terrasson 93 f., 123.
Thomas von Aquin 7 Anm. 3, 10 Anm. 1, 16, 41, 66, 109.
Thomasius 6 Anm. 8, 56, 80, 89 ff.
Tindal 54 f.

Valla 30.
Vives 65.
Voltaire 68, 75.

Wilhelm von Auvergne 4 Anm. 2, 16.
Wipo 15.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 5923

Verlag von Gustav Fischer in Jena

List-Studien

Untersuchungen zur Geschichte der Staatswissenschaften

Herausgegeben von
Erwin v. Beckerath, Köln / Karl Diehl, Freiburg / Bernhard Harms, Kiel / Friedrich Lenz, Gießen / Hermann Oncken, München / Edgar Salin, Basel / Werner Sombart, Berlin
Arthur Spiethoff, Bonn

Heft 1: **Friedrich Lists System der politischen Oekonomie.** Von Priv.-Doz. Dr. Artur Sommer, Heidelberg. XII, 242 S. gr. 8° 1927 Rmk 8.—, geb. 9.50

Inhalt: Einleitung. — Teil I: Lists Lehre von den produktiven Kräften als Ordnungsproblem. 1. Einteilung der Disziplinen der Wirtschaftswissenschaft und das Verhältnis der politischen Oekonomie zur Staatslehre. 2. Beschreibung des Komplexes „Produktive Kraft". 3. Lists „produktive Kraft" und das Problem der autonomen oder politisch-kulturell gebundenen Wirtschaft. 4. Drei Begriffe von Nation in der Lehre Lists. 5. Lists Stellung zum Idealismus, zu Adam Müller und zur historischen Schule. — Teil II: Der empirische Aufbau der Lehren Lists. Systematische Strukturanalysen. 1. Der Einfluß der persönlichen Erfahrungen und des Liberalismus auf die Struktur von Lists Lehre. 2. Der Einfluß der klassischen Nationalökonomie auf die Ausbildung der spezifischen Kategorien der ökonomischen Lehren Lists. 3. Die deutsche oder kontinentale „Theorie". 4. Die politische „Anschauung" Lists: Nation und Suprematicmacht. 5. Der Imperialhorizont als Strukturfaktor der Lehre Lists seit 1843. 6. Das empirische Weltbild der Imperiallehre. — Abschluß. Bibliographie. Autorenverzeichnis.

Heft 2: **Die Staatsauffassung Carl Ludwig v. Hallers.** Ihre metaphysische Grundlegung und ihre politische Formung. Von Wilhelm Hans v. Sonntag. VII, 149 S. gr. 8° 1929 Rmk 6.—, geb. 7.50

Die bisher bekannten wissenschaftlichen Untersuchungen über Haller beziehen sich auf dessen politische und ökonomische Anschauungen, ohne die lehrhafte Absicht, die den ganzen Daseinsgehalt zu erfassen strebt, genügend zu berücksichtigen, oder sie wollen ein Lebensbild des Schweizer Staatslehrers geben. In der vorliegenden Arbeit wird nun versucht, die Lehre Hallers samt ihren politischen Konsequenzen zu deuten und sie nicht nur als „reine Theorie" zu charakterisieren und der Kritik zu unterwerfen.

Die Darstellung selbst besteht aus 3 Teilen. Der erste Teil dient der Ermittelung der weltanschaulichen Position Hallers, im zweiten Teil sind die rechtsphilosophischen Grundlagen der Lehre dargestellt, während im dritten Teil der politische Charakter der Lehre gedeutet wird. — In den Anmerkungen werden die Werke Hallers wegen der Länge ihrer Titel und der Zahl der Hinweise mit gekürztem Titel zitiert.

Heft 3: **Das Staatslexikon von Rotteck und Welcker.** Eine Studie zur Geschichte des deutschen Frühliberalismus. Von Hans Zehntner, Doktor der Staatswissenschaften. IX, 148 S. gr. 8° 1929 Rmk 6.—, geb. 7.50

Innerhalb der frühliberalen Bewegung in Deutschland nimmt das Staatslexikon von Rotteck und Welcker eine wichtige Stellung ein. Man hat seine Bedeutung für den vormärzlichen Liberalismus verglichen mit der Wirkung der Enzyklopädie von Diderot und d'Alembert auf die französische Aufklärung. Die Aufgabe dieser Arbeit soll eine kritische Betrachtung der Entstehung und des Inhaltes des Staatslexikons sein. Dabei gibt die Darstellung seiner Entstehungsgeschichte Gelegenheit, die Beziehungen Friedrich Lists zu den Redakteuren des Werkes zu betrachten; die Schilderung des Mitarbeiterkreises weist die enge Verbundenheit der liberalen Führer auf und eine knappe Zusammenfassung der im Lexikon ausgesprochenen staatsrechtlichen Grundsätze versucht die Unterschiede in den Staatslehren von Rotteck und Welcker herauszuheben.

Verlag von Gustav Fischer in Jena

Soziologische Studien und Kritiken

Von

Ferdinand Tönnies

Drei Bände. Rmk 50.—, geb. 55.50

Erste Sammlung. VII, 374 S. gr. 8° 1925 Rmk 12.—, geb. 13.50

Inhalt: 1.—4. Gemeinschaft und Gesellschaft. (Theorem der Kulturphilosophie. a) *Entwurf von 1880/81: Einleitung; Kap. I—III; Schlußbemerkung und Uebergang.* b) *Vorrede der ersten Auflage. 1887.* c) *Vorrede zur zweiten Auflage. 1912.* d) *Vorrede zur dritten Auflage 1919.* / 5. Zur Einleitung in die Soziologie. 6. Herbert Spencers soziologisches Werk. / 7. Historismus und Rationalismus. I. / 8. Der Soziologen-Kongreß in Paris 1894. / 9.—14. Die Anwendung der Deszendenztheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung. Teil 1—6. 1905—1911. / Die Soziologische Gesellschaft in London. 1904. / 16. Eugenik. / 17. Das Wesen der Soziologie. — Namen- und Sachregister.

Zweite Sammlung. VII, 457 S. gr. 8° 1926 Rmk 18.—, geb. 20.—

Inhalt: 18. Soziologische Skizzen. a) *Das Wandern*; b) *das Reisen;* c) *Verkehr und Transport;* d) *das Vagieren;* e) *die Entwicklung der Technik.* / 19. Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert. / 20. Sinn und Wert einer Wirtschaftsphilosophie. / 21. Die Zukunft der Soziologie. / 22. Comtes Begriff der Soziologie. / 23. Die Aufgabe der Soziologie. / 24. Verhandlungen des I. deutschen Soziologentages. / 25. Soziologie als Wissenschaft und die Deutsche Soziologische Gesellschaft. / 26. Die Deutsche Gesellschaft für Soziologie. / 27. Ueber Anlage und Anpassung. / 28. Soziologie und Rechtsphilosophie. / 29. Soziologie und Universitätsstudium. / 30. Soziologische Bedeutung ökonomischer Theorien. / 31. Soziologie und Geschichte. / 32. Gemeinschaft und Individuum. / 33. Die Soziologie und ihre Aussichten in Europa. / 34. Die historisch-geographischen Richtungen der Neuzeit. / 35. Soziologie im System der Wissenschaften. / 36. Das Versicherungswesen in soziologischer Betrachtung. / 37. Begriff der Gemeinschaft. / 38. Die große Menge und das Volk. / 39. Zur Soziologie des demokratischen Staates. / 40. Kulturbedeutung der Religionen. / 41. Troeltsch und die Philosophie der Geschichte. / 42. Einteilung der Soziologie. — Namen- und Sachregister.

Dritte Sammlung. IX, 475 S. gr. 8° 1929 Rmk 20.—, geb. 22.—

Inhalt: 43. Zweck und Mittel im sozialen Leben. / 44. Demokratie und Parlamentarismus. / 45. Die Statistik als Wissenschaft. / 46. Moralstatistik. / 47. Neuere soziologische Literatur. 1. Werke zur Philosophie des sozialen Lebens und der Geschichte (Berichte 1891/92). 2. Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie aus den Jahren 1893—1894, nebst Vorbericht. 3. Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie aus den Jahren 1895 und 1896. 4. Jahresbericht über Erscheinungen aus den Jahren 1897 und 1898. / 48. Theorien der Soziologie. / 49. Probleme der sozialen Frage. — Namen- und Sachverzeichnis.

Als „Soziologische Studien und Kritiken" hat Tönnies eine Auswahlsammlung seiner im Laufe der Jahre an verschiedenen Stellen erschienenen kleineren Schriften und Aufsätze herausgegeben. Diese Sammlung bildet eine wertvolle Ergänzung zu den größeren Werken des Gelehrten, besonders geeignet, einen Einblick in die Forschungsgebiete zu verschaffen, mit denen Tönnies sich beschäftigt und auf denen er bahnbrechend und grundlegend gewirkt hat.

University of British Columbia Library

DUE DATE

FORM 310

UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01245 2980